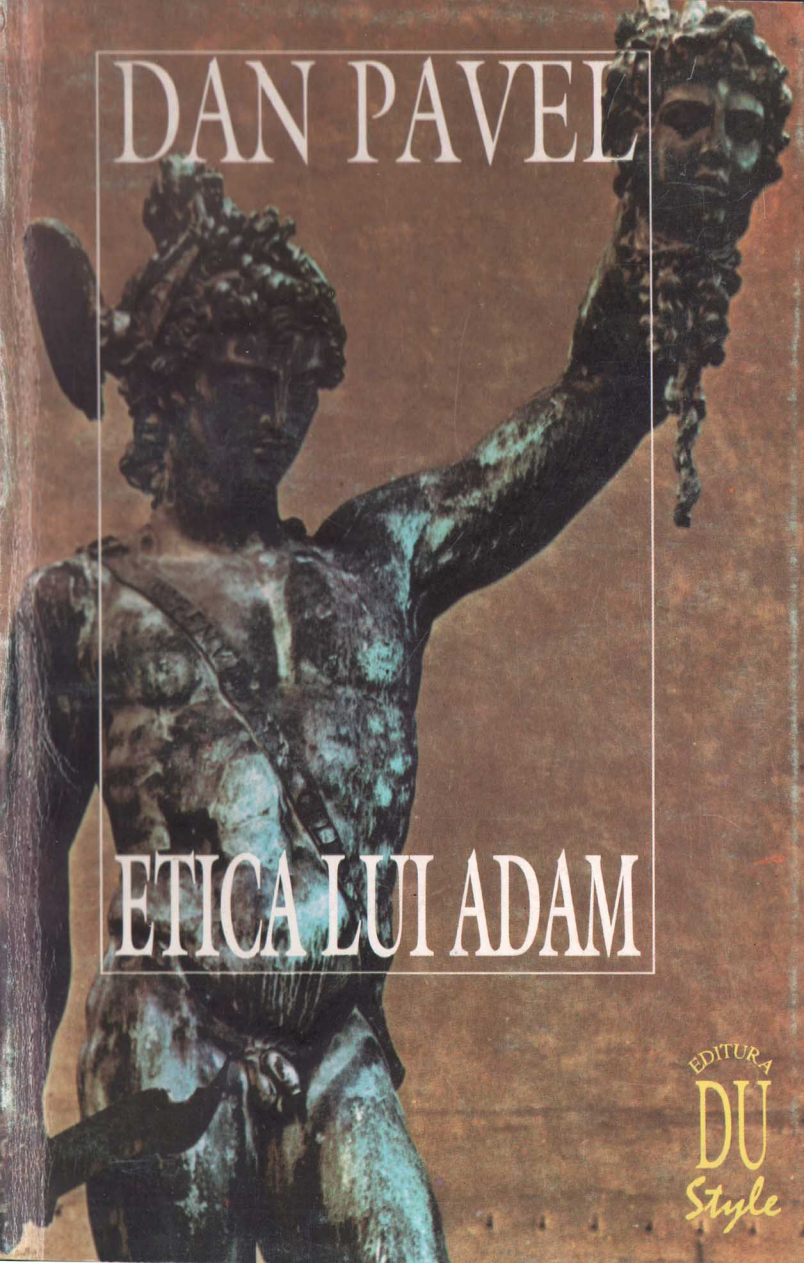
DAN PAVEL

ETICA LUI ADAM



EDITURA DU Style

ETICA LUI ADAM

Colecția

HIMERA

Coperta de Anamaria SMIGELSCHI

Ilustrația de pe coperta I reproduce Perseus de Benvenuto Cellini, lucrare aflată în Loggia dei Lanzi din Florența

Fotografia autorului de Gina MARIN

Copyright © 1995 Editura DU STYLE

ISBN 973-96901-4-9

DAN PAVEL

ETICA LUI ADAM

EDITURA DU Style

București
1995

Prietenului meu,
Vladimir Tismăneanu

Adam nu ne-a transmis greșeala sa,
ci doar pedeapsa păcatului său.

(articolul 9 din tezele lui Abélard, condamnate de conciliul de la Sens și de Papa Inocent al II-lea, în 1141)

Preambul

Când supraviețuiești unei situații limită îi datorezi totul. Din ea ieși altul. Cineva care a crezut sincer și a înțeles în mod rațional comunismul (mai bine zis marxismul), sfârșește prin a deveni anticomunist. Evoluția aceasta seamănă cu pierderea credinței într-un zeu care ți-a promis totul: mântuirea – dar te-a împins în păcat și în brațele celui rău, libertatea – dar te-a pus în lanțuri, nemurirea – dar ți-a luat viața, înjunghiindu-te pe la spate, cunoașterea – dar ți-a dat numai iluzii și prejudecăți în schimb. Sau este precum pierderea iubitei care ți-a promis totul – dragostea, fericirea, fidelitatea, liniștea, prietenia – dar ți-a dat în schimb ceea ce nici măcar cei mai mari dușmani nu puteau să-ți dea – ura, nefericirea, infidelitatea, angoasa.

Exceptând destinul tragic al lui Iisus Hristos, cea mai tulburătoare experiență limită din *Noul Testament* este cea a lui Saul din Tars, prigonitorul creștinilor. Convertirea lui la creștinism a fost un miracol, o schimbare a identității spirituale, o schimbare a credinței. Dar și pierderea

credinței este un miracol. Pentru foarte puținii intelectuali care credeau cu adevărat în comunism și au încetat s-o facă, pierderea credinței a fost un proces anevoios. Spre deosebire de divinitate, care poate înfăptui minuni sau provoca revelații, istoria este înceată, ba chiar de multe ori aparent neputincioasă, lipsindu-i puterea de a provoca schimbări vizibile cu ochiul liber. Este de aceea problematic ca istoria să producă sfinți sau martiri de tipul apostolului Pavel. Ea produce însă cu ușurință, pe bandă rulantă, tirani, călăi, criminali, o mulțime de victime. Și câțiva iluminați. Cei care trăiesc anumite clipe sau perioade istorice ca pe niște situații limită.

Întrucât orizontul lor de conceptualizare se lărgește într-un ritm mai lent decât cel perceptiv, oamenii își trăiesc existența ca fiind (una) paradoxală. Și-atunci, fiecare crede că țara lui este o țară a paradoxurilor. Dacă acceptăm această convenție retorică, România este o victimă a paradoxului propriei banalități. Ca orice altă țară, de fapt. Nu întâlnești în ea nimic despre care să nu fi citit în prealabil în cărți. O țară care nici măcar dacă nu ar fi existat nu trebuia inventată (la fel ca orice altă țară). Dovada? În ultimele două secole, ea a fost mereu reinventată. Lucrul n-ar fi fost chiar atât de rău, dacă reinventatorii ei nu ar fi fost străini de opera lor, deci neînțelegând-o și neiubind-o. Și-atunci, exact în momentele cele mai grele ale istoriei mondiale, când n-au mai știut ce să facă cu ea, au lăsat-o românilor. Nu se poate spune că românii au inventat o Românie comunistă. Și nici pe cea postcomunistă. Ei au încercat însă să se adapteze de fiecare dată, fără a înțelege prea bine de la început despre ce este vorba: întâi la comunism, acum la democrație. Nu le-a reușit nici atunci și s-ar putea să nu le reușească nici acum. De

ce? Din mai multe motive. Unul hotărâtor este acela că mulți intelectuali români (care au intrat în politică) au avut un comportament gregar, populist, antielitist și antiintelectualist. În acest sens, definiția mișcărilor totalitare, așa cum a fost formulată de Hannah Arendt, ca alianță dintre elite și gloată[1], se potrivește situațiilor precomunistă, comunistă și postcomunistă ca o mănușă. Din nou paradoxul banalității. Cel care, pe bună dreptate, îi exaspera pe Cioran și Eliade până într-atât încât, în timp ce alianța dintre elita lor și gloata acelor timpuri a eșuat, ei n-au mai avut altă alternativă decât emigrația. Alianța dintre elitele intelectuale și gloate nu este propriu-zis politică. Nici elitele noastre, nici gloatele nu au trăit comunismul ca pe o situație limită. De unde și resemnarea.

Fie că fac parte din elite, fie din gloată, ba chiar din cvasiinexistenta clasă de mijloc, românii sunt singurul popor european implicat direct în Holocaust care nu a cunoscut dezbaterea de conștiință privitoare la această tragedie. În ciuda dovezilor furnizate de arhive, supraviețuitori (victime și călăi), precum și "descoperiri" materiale (le-aș spune arheologice,), Holocaustul continuă să nu fie recunoscut. Iar când șeful statului român din acea vreme a recunoscut (fie din considerente diplomatice, fie din *fair-play*, convins fiind de dovezile obiective), prin participarea la deschiderea lui Holocaust Memorial din Washington D.C., atunci i-au sărit în cap, în afară de aliații politici, până și presa independentă.

Unii intelectuali francezi au fost acuzați de colaboraționism cu ocupanții naziști și cu regimul de la Vichy. În cazul intelectualilor români, colaboraționismul politic și cultural nu a condus la dezbateri de idei și de principii asemănătoare celor din Franța, de pildă. Printr-o tipică alchimie a conștiinței și o abilă prestidigitație

intelectuală, ei au evitat orice fel de discuție care să-i pună în situația de a avea sau mima remușcările. Nici alăturarea de Mișcarea legionară, nici privilegiile din partea puterii comuniste nu li s-au părut lucruri ieșite din comun. În schimb, este surprinzătoare, tendința celor care, – chiar dacă nu au colaborat, totuși nici nu s-au opus deschis – , vor să-și facă din atitudinea de condamnare a celor care au colaborat baza unei pseudo-superiorități morale.

În blocul comunist, România a fost singura țară fără o mișcare dizidentă de amploare, cu un adevărat impact asupra puterii politice. Pentru asta se pot găsi explicații istorice și politice, mai ales că deosebirile între diferitele perioade sunt izbitoare. În schimb, după căderea comunismului, "dizidența" și radicalismul civic sunt mai violente acum decât oriunde.

Pentru intelectuali, acele situații ar fi putut și ar fi trebuit să fie situații limită. Dar situațiile limită, chiar atunci când se ivesc, nu pot exista decât pentru o conștiință capabilă să le perceapă. Nici revelațiile nu le poate avea oricine. Cu siguranță, nu zarzavagiul lui Havel sau ciocoiul lui Filimon. Ar merita să fie analizată fiecare situație limită în parte, pentru a încerca înțelegerea motivelor pentru care situațiile limită nu au existat pentru conștiințe. Mai mult, ar trebui explicat de ce nu a existat nici situația limită a perceperii lor ulterioare ca situații limită. Unul dintre factorii care au favorizat această repetabilă absență a fost și este gregaritatea: pentru elitele ce se pot alia cu gloatele este o imposibilitate individualizarea trăirii în propria conștiință. Conștiința trăiește situațiile limită în mod individual. Ele pot deveni colective, însă numai după ce au trecut prin conștiința unui individ înzestrat cu darul și puterea de a le transmite

celor mulți, fie el profet, sfânt, zeu, învățător spiritual. Așa se nasc religiile majore.

Eșecul eforturilor contemporane de rescriere a istoriei vine din concentrarea exclusivă asupra aspectelor metodologice. Acestea vin însă de-abia la urmă. Înaintea lor, marele efort trebuie să fie consacrat eticii memoriei. Oamenii aflați în imposibilitatea de a trăi în conștiință situațiile limită sunt aparent normali. Cei mai mulți pot fi chiar scuzați din pricina unei multitudini de circumstanțe atenuante. Dar dacă, pe deasupra, refuză memoria, atunci devin monștri morali. Teratologia etică a devenit însă un factor banal, curent, nu cu mult diferit de psihopatologia vieții cotidiene. Convingerea autorului acestor rânduri este că în ultimul secol s-a adâncit mereu prăpastia între morală și morala colectivistă. Morala nu poate fi decât individualistă. Aceasta nu înseamnă decât că nimeni nu poate spune altcuiva cum să-și ducă viața. În schimb, există anumite valori care se impun de la sine. Etica lui Adam este o pledoarie pentru găsirea unor noi valori și regăsirea celor vechi, în ciuda urletelor celor care ne-au tot spus că totul este permis pe această lume. Ei l-au izgonit pe Adam din paradisul etic construit cu atâta grijă, după ce i-au ucis sau mutilat zeii, sfinții și îngerii cu care el îl populase.

I

Mistica numerelor: 1968 și 1989

Defectul secolului XX este de a fi lămurit – cam tranșant! – dilema teoretică a definirii omului. În secolul faptelor abominabile, oamenii s-au definit atât de pregnant prin faptele lor încât vor trebui poate să treacă milenii pentru a atenua convingerea că omul este o ființă care se definește prin faptele sale reprobabile. Însă ciclul istoric încheiat în anul 1989 a impus istoriei dacă nu o reversibilitate, măcar o revenire pe un făgaș aparent normal. *Happy-end*-ul acestui veac excesiv de bogat în evenimente i-a așezat brusc pe observatori și contemplatori, pe analiști și gânditori în poziția privilegiată de a identifica tendințe și forțe istorice altădată imperceptibile sau cel mult reconstituite parțial și aproximativ după trecerea a sute de ani. Suntem acum în situația de a rescrie istoria umanității dintr-o perspectivă mai complexă decât niciodată, cu un grad superlativ de comprehensiune. Futurologii se tem că secolele următoare se vor petrece atât de rapid și de diferit încât nu vom mai putea înțelege chiar nimic. Iar dacă nu o vom face acum, poate că pe viitor nici nu va

mai fi ceva de înțeles. Este momentul cel mai potrivit pentru o nouă filosofie a istoriei. Una epurată metodologic de scheme explicative rigide. Eșecurile anterioare pot fi benefice pentru o precauție și o eficacitate creativă. Deconstructivismul anterior, după ce a pus între paranteze terminologia tradițională și modernă, a lăsat conotațiile și denotațiile în devălmășie. Va trebui ca noua filosofie să ne reînvețe să comunicăm, deci să conferim sens limbajului. Să construim.

Șansa înnoirii le surâde tocmai celor mai defavorizați de soartă Pentru "brava lume nouă", est-europenii sunt ceea ce au fost în Imperiul roman sclavii, popoarele orientale, de unde a pornit creștinismul, una din mișcările spirituale cu un enorm potențial eliberator (până când acesta a fost limitat și manipulat de o nouă forță, biserica). Cei slabi, umiliți, marginalizați au avut mereu în istorie șansa de a reflecta mai mult și de a miza pe puterea spiritului. Astfel, deși popoarele aflate în blocul socialist (nu numai est-europenii, ci și extrem-asiaticii) au părut a fi excluse din istoria prezentului, din Europa și din lume, tocmai refuzul unor indivizi și a unor mici colectivități din interiorul acestora de a accepta reducerea la statutul de obiecte ale represiunii și istoriei a fost de natură să schimbe sensul istoric al secolului și chiar soarta omenirii. Anticipând un pic concluzia rezultată din analiza faptelor și a situațiilor, vom risca încă de pe acum afirmația că, totuși, istoria are un sens. Unul moral. Tocmai descoperirea lui conferă omului motivația de a lua totul de la început. Afirmația că istoria are sens nu echivalează aici cu absolutizarea vreunui singur sens, ci plasează discuția pe planul de ambiguitate aflat la convergența dintre cercetarea existenței și teoria adevărului. Acest plan implică reiterarea unor întrebări. De

data aceasta, cu șanse mai mari în aflarea unor răspunsuri. Deci, cum este posibil să coexiste mai multe adevăruri? Dacă sunt mai multe, sunt ele adevăruri parțiale? Dacă istoria îndreptățește o dimensiune morală pluralistă, nu ar trebui să purtăm discuția despre toleranță atât la nivel etic, cât și la nivel metodologic?

Catastrofele istorice ale acestui secol nu trebuie puse exclusiv pe seama "banalității răului" sau a caracterului său excepțional. Metafizic vorbind, răul există de la începuturile creației[1]. Niciodată însă nu i s-au creat condiții atât de prielnice de manifestare. Condiții politice, în ultimă instanță. În primă instanță, totuși, condiții culturale, intelectuale. Spre deosebire de epocile anterioare, când, fiind privit ca o consecință a faptului că lumea a fost creată *ex nihilo*, răul era conceput ca o realitate negativă, căreia i se poate rezista (religios, magic, artistic, terapeutic, etc.), acum răul a căpătat pozitivitate. Totul a început la sfârșitul secolului al XIX-lea, când exegeții și epigonii lui Nietzsche au interpretat eronat ipoteza teologică și hermeneutică *Dumnezeu a murit!*[2] Nietzsche nu făcea decât să-și contrapună relativismul raționalismului și iluminismului, care au produs, în egală măsură, democrația occidentală și totalitarismul[3]. În realitate, nu au murit decât substitutele ideologice inventate pentru a-l înlocui. Și anumite teodicee. Totalitarismul nu a fost posibil nici măcar în teocrațiile orientale sau creștin-medievale, ci numai acolo unde – în lipsa lui Dumnezeu sau prin luarea în serios a ipotezei lui Nietzsche – un principiu omenesc ("prea omenesc") i-a luat locul. Înlocuirea unui principiu transcendent mai întâi cu unul transcendental, iar apoi cu un principiu imanent a fost sursa mutilării interioare a condiției

umane și a transformării mediului său social (chiar biologic, ba chiar cosmic) într-un *no man's* land, aflat la dispoziția monștrilor morali, a computerelor și a îngerilor căzuți[4]. Translația aceasta a centrului existenței și a sensului de *dincolo* în *dincoace*, iar apoi în *aici* a conferit putere absolută celor care, din întâmplare sau premeditat, se aflau *aici*.

Dacă ne uităm puțin înapoi, la această conspirație filosofică au contribuit toți gânditorii care – începând din perioada scolastică, trecând prin empiriști și iluminiști până la Kant și în zilele noastre – au invalidat și apoi au eliminat din câmpul filosofiei teologia, iar apoi metafizica, înlocuindu-le prin analiza limbajului sau filosofie politică. A urmat înlocuirea filosofiei politice prin politică și, în cele din urmă, eliminarea cvasitotală a filosofiei. Istoric vorbind. totalitarismele înfloresc exact în perioadele de vârf ale empirismului logic și ale filosofiei analitice, care desăvârșesc eliminarea filosofiei din cultură și politică, iar o dată cu ea și a problemelor hermeneutice ale sensului sau a celor etice. Capcana relativismului a atras în ea chiar pe relativiști. Unii dintre gânditorii moderni, cum ar fi Nietzsche sau Heidegger, s-au revoltat chiar împotriva modernității și a relativismului ei, invocând o originaritate a *logos*-ului sau a ființei, care fusese chipurile denaturată chiar de înaintașii lor. Deși Heidegger a căzut într-o cursă ideologică, el ataca exact fundamentele teoretice ale gândirii sofiste, care făcuse posibilă căderea lui în capcana mecanismului pe care, de fapt, îl combătea. Însă nu Nietzsche și nici Heidegger vor fi invocați aici. *Etica lui Adam* se revendică de la alți gânditori: în primul rând, de la Platon și sfântul Augustin, iar dintre moderni de la Leo Strauss, exact pentru critica făcută de el empirismului logic,

filosofiei analitice, relativismului, istorismului, etc., din perspectiva filosofiei tradiționale, în special a teoriei dreptului natural[5].

După ce teoreticienii au "curățat" terenul filosofic, înlocuind "iubirea de înțelepciune" prin ideologii, a urmat epoca pragmaticilor, a oamenilor de acțiune și "revoluționarilor de profesie". Cea mai magistrală demonstrație cu privire la sursele teoretico-filosofice ale radicalismelor și anarhismelor secolelor al XIX-lea și al XX-lea, care au fost motorul revoluției bolșevice, îi aparține istoricului american Richard Pipes, în *Russian Revolution*[6]. Același proces se repetă în cazurile revoluției naziste din Germania și revoluției fasciste din Italia. Toate sunt revoluții deliberate, la care s-a ajuns pe baza elaborării "miturilor sociale și politice", teoretizate de Sorel în *Reflexions sur la violence*[7].

Este aici o aglomerare conflictuală de lucruri care fascinează și intrigă concomitent. Prin natura sa, reușita răului deghizat în bine fascinează și intrigă. Taxonomia și fenomenologia *Kalokakiei*[8] ar ocupa sute de pagini, așa că nu voi menționa aici decât o serie de manifestări relevante pentru carte:

– catastrofa politică a totalitarismelor a fost sistematic pregătită; iar una dintre formele cele mai primejdioase ale *Kalokakiei iraționalismul deliberat* – (una din caracteristicile fascismului) *ca produs al raționalismului*, – a fost dezvoltată de vreo trei secole încoace. Totalitarismul de dreapta și cel de stânga au fost împliniri politice de vârf ale iluminismului european și ale triumfului raționalismului ca modalitate de legitimare a regimurilor politice extremiste;

– acele totalitarisme au fost numai piscurile acestei uriașe mișcări ideologice și sociale. Există pericolul unor noi totalitarisme, care să nu mai fie de tipul

polarizării ideologice dreapta-stânga (care își pierde, la un moment dat, relevanța). Pentru a înțelege complexitatea fenomenului, trebuie să ne uităm la toate formele sale de relief: la gropile oceanului, acolo unde dospește azi pericolul naționalismelor și fundamentalismelor religioase, dar și la formele "normale", plate, civilizate de relief, pe care de-abia le putem recunoaște în societățile pseudoegalitariste, orientate spre consum și violență, epurate de spiritualitate și valori (considerate ca "tradiționale"). Printre altele, mă refer aici la noile dogme multiculturaliste, la noul orwellianism (de tipul *political correctness*), la tendințele noului imperialism, pseudocosmopolit;

– trebuie subliniat în mod accentuat faptul că, la un moment dat, toate aceste tendințe au evoluat fiecare în mod independent – chiar dacă proveneau din rădăcini comune și se înrudeau – uneori cu o forță mai redusă. Evoluția lor pe cont propriu le-a protejat mai bine, pentru că ele subzistă și așteaptă doar momentul propice pentru a-și juca rolul (benefic și/sau malefic). Fiecare din aceste tendințe și-a descoperit sau inventat propria argumentație și retorică în a-și construi o legitimitate. Deși aspectul modern, raționalist, pragmatic era prezent în majoritatea dintre ele, tendințele respective nu au ezitat să recupereze în sens negativ *ethos*-ul profetic și să energizeze forțele maselor sau anumitor comunități, mereu gata să facă din orizontul mesianic de așteptare un mod de viață politic.

Nu numai răul poate fi banal, ci și adevărul. Când un adevăr pare banal, nu trebuie să ne ferim a-l rosti. O astfel de banalitate este necesitatea de a face ceva cu limbajul nostru astfel încât să putem vorbi cu sens despre toate aceste lucruri noi, unele aparent noi, ca să exprimăm felul în care percepem și elaborăm noua lume, postcomunistă.

Limbajul nu trebuie reinventat. El trebuie doar resemnificat, prin reformularea conceptelor și recontextualizarea lor. Dacă lumea postcomunistă se cere privită, reflectată și exprimată altfel, asta nu implică renunțarea la toate vechile contexte, ci doar marcarea unor diferențe semnificative și compatibilizarea lor cu noile contexte. Aici nu este vorba doar de veșnica poveste prezenteistă a rescrierii trecutului din perspectiva prezentului (excelent teoretizată de Collingwood, Croce, Orwell sau Jauss). De multe ori, prezentul a însemnat a trăi în minciună, iar trecutul a fost reconstruit coerent, dar fals. Este vorba de mult mai mult. Este vorba de sesizarea faptului că ne aflăm într-un moment privilegiat: pentru mulți dintre noi, vechile iluzii, prejudecăți și minciuni s-au prăbușit; suntem obligați să regândim și să rescriem istoria, înainte ca alte iluzii, prejudecăți și minciuni să le ia locul. Momentele de schimbare istorică și politică, de schimbare a paradigmelor par din multe puncte de vedere anarhice. De aici și tendința unora de a instaura ordinea. Istoria ne arată că ordinea a fost în majoritatea cazurilor instaurată cu ajutorul forței. Tot istoria ne arată că ordinea n-a putut fi însă instaurată fără ajutorul lucidității[9]. Rescrierea istoriei în mod lucid are o semnificație politică și etică în același timp, întrucât ne ferește de instalarea altor iluzii, prejudecăți și minciuni. Și ne ferește mai ales de reinstalarea forței.

Este un moment de speranță, nu unul de deznădejde. Epocile de speranță sau deznădejde (ca și alte epoci) le deosebim și după ceea ce se scrie în timpul lor. Astfel, în vremuri de restriște și deznădejde se scrie *Apărarea lui Socrate* sau *De Consolatione Philosophiae*. În cele de speranță, se scrie *Phaidon* sau *Divina Comedie*. Să încercăm, prin urmare, să scriem

un *Phaidon*. Și vom lua în considerare ultimii 25 de ani. Acum un sfert de veac, lumea a tresărit în mod violent, încercând să se schimbe. A fost 1968 o prevestire a lui 1989? Să vedem. Și dacă nu a fost numai asta, ce importanță are 1968 pentru momentul de față?

John Lukacs scria că secolul XX s-a terminat deja. "A fost un secol scurt. A durat șaptezeci și cinci de ani – din 1914 până în 1989... Secolul XIX a durat nouăzeci și nouă de ani, din 1815 până în 1914, de la sfârșitul războaielor napoleoniene până la începutul primului război mondial. Secolul XVIII a durat o sută douăzeci și șase de ani, de la începutul războaielor mondiale dintre Anglia și Franța, din care Războiul American de Independență a fost doar o parte, până la sfârșitul lor, la Waterloo"[10]. Renunțând la convențiile strict cronologice de împărțire a istoriei, John Lukacs propune criterii strict calitative în înțelegerea trecutului. Dacă acceptăm punctul său de vedere, atunci 1968 este anul-cheie pentru scurtarea duratei secolului XX și, odată cu el, a grăbirii sfârșitului epocii moderne.

Paradoxul lui 1968 a fost contestarea simultană, din interior, a sistemelor politice aflate atunci în confruntare, în plin Război Rece, socialismul și capitalismul. O contestare a modernității politice. S-a înțeles abia astăzi că a fost vorba, în ambele cazuri, de niște iluzii: iluzia "socialismului cu față umană", dar și aceea a dezumanizării capitalismului. Prima era o criză a sfârșitului celui mai sângeros experiment politic al istoriei, cea din urmă o criză de creștere a unui sistem politic care se debarasa de câteva din presupozițiile și prejudecățile sale ideologice iluministe. Parodoxul este că, în ambele cazuri, fermentul teoretic al contestării a fost unic, de fapt, un marxism critic care pierdea astfel

definitiv pariul universalității, dovedindu-se incapabil să dea seama de realitatea politică. Două sisteme antagonice erau contestate din același punct de vedere, aporie logică de care pretinsul "iconoclastism" francez nu-și dă seama nici măcar acum, după 25 de ani, așa că n-avem de ce să ne mirăm, pentru că dincolo de Cortina de Fier, atunci, la Paris, studenții și muncitorii cereau un regim politic de care est-europenii voiau să scape. Sau măcar să dea acelei creaturi teratologice o înfățișare antropomorfică.

Anul 1968 a fost însă mai mult decât atât. În Statele Unite ale Americii, iconoclasta generație *hippie*, sub semnul lui *flower-power* contesta violent ordinea existentă. În primul rând, războiul din Vietnam, apoi războiul în general. Deși S.U.A. se angajase în război ca urmare a amenințării totalitarismului comunist și a doctrinei *strategy of containment*, tinerii din generația *baby-boom* nu erau amatori să moară nici măcar pentru principiile pe care era bazată democrația americană. Iar refuzul martiriului venea dintr-o profundă frustrare față de regimul politic considerat cel mai democratic din lume, care, în opinia lor, înainte de a se angaja în lupta pentru democrație în Extremul Orient trebuia s-o asigure întâi în America. Marea miză de atunci era mișcarea *for civil rights*, dominată de câteva figuri luminoase, dar și de radicalisme de tipul *Black Panthers* și "Burn, baby, burn!". Asasinarea pastorului de culoare Martin Luther King, liderul mișcării pentru drepturi civile, apoi a lui Robert Kennedy, pe-atunci *Secretary of Justice*, fratele președintelui JFK, asasinat și el 5 ani mai devreme, au fost evenimente care au sporit tensiunea și conflictele. Este un moment de puternic *come-back* al intelectualității contestatare de stânga, care neînțelegând prea bine (la fel precum radicalii de

stânga din Franța[11], Germania sau Italia) ce se întâmpla în blocul comunist, ridica osanale socialismului.

Între timp, în Franța, nemulțumirea tinerilor față de regim și îngrijorarea că nu vor avea locuri de muncă era exploatată de radicalii de stânga, care năuceau contestatarii cu un program ideologic eterogen. O combinație de trotkism, che-guevarism, maoism, castrism, a cărei singură coerență este radicalismul stângist. De fapt, un fel de anarho-marxism, care și prin revenirile la forme de protest sindicale, descindea din Sorel, admiratul de către și admiratorul lui Lenin și Mussolini. Caracterul rudimentar al acestui anarho-marxism disimulat va avea consecințe devastatoare pentru gândirea structuralistă franceză, al cărei radicalism va merge la unii dintre reprezentanții ei până la critica simultană a gândirii politice moderne și a principiilor democrației occidentale. Noua dogmatică marxistă va avea însă o vitalitate prelungită, durând chiar mai mult decât eșecul structuralismelor, până în deconstrucționismul post-modernist.

Ceea ce se întâmpla, de fapt, era că se producea în critica modernității (prin ideea celei de a treia căi), pe deasupra Cortinei de Fier, o convergență în aspirații a contestatarilor celor două sisteme aflate în plin Război Rece. La Paris și Praga, *tânăra generație voia unul și același lucru, de fapt: "socialismul cu fața umană"*.

Un astfel de proiect ar fi dus însă la subminarea chiar a socialismului totalitar. Sovieticii au înțeles-o perfect. Tancurile lor au fost parașutate în Praga, iar lumea și-a mai revenit cu picioarele pe pământ. Deznodământul Primăverii de la Praga ne oferă o cheie hermeneutică pentru înțelegerea lui 1968. Intervenția statelor participante la Tratatul de la Varșovia, cu excepția României, a arătat că sistemul socialist nu-si

putea conține crizele. Dacă ar fi făcut-o, s-ar fi schimbat chiar sistemul. Ce s-a întâmplat însă în "sistemul capitalist"? În Franța, conștient de pericolul unor similitudini cu puciul bolșevic din 1917, generalul de Gaulle a înțeles să scoată țara din criza politică reală prin organizarea de noi alegeri libere. Ele au marcat o restrângere severă a pozițiilor parlamentare ale stângii.

Criza nu avea însă nimic de-a face cu ideologia de guvernare, pentru că peste câțiva ani, socialiștii aveau să vină ei la putere, tot prin alegeri libere, după cum, în curând, în urma aceluiași sistem de consultare a voinței populare, ei vor intra din nou în opoziție. În S.U.A., mișcarea pentru *civil rights* și integrare rasială a fost un succes. Câteva amendamente la Constituția S.U.A. au fost însă suficiente.

În ambele cazuri, regimul politic al democrației occidentale și-a conținut crizele. Totul s-a petrecut în conformitate cu procedurile instituționale existente, în perfect acord cu principiile constituționale fundamentale ale acestei democrații. Gândirea politică modernă se afla tot în criză, așa cum s-a aflat mereu, ea fiind o expresie a crizei. Democrația occidentală este departe de a fi cea mai bună dintre lumile posibile. Ea este doar cea mai bună dintre lumile rele reale, existente.

Anul 1968 este important pentru înțelegerea momentului istoric actual. Generația aflată atunci pe baricade își reevaluează astăzi protestul. Pentru România, 1968 a fost un dezastru. Pentru alte țări est-europene, a marcat schimbarea ethosului contestatar, radicalizarea lui. Istoria le-a dat dreptate celor din Est. Când foștii contestatari occidentali înțeleg acum care a fost de fapt miza mișcării antitotalitare, dacă sunt onești ei își cer scuze pentru lipsa de solidaritate și își

revizuiesc gândirea (vezi "noua filosofie" a anilor 70). O generație se judecă nu numai pentru intenții, declarate sau nu, ci și după intențiile realizate. Când *hippies* de ieri au devenit *yuppies* de azi, reprezentantul lor fiind președintele S.U.A., iar când generația cea mai iconoclastă din istorie, intelligentsia anarhistă și radicală rusă a devenit administratoarea statului polițienesc represiv, înțelegi că ethosul iconoclast radical are întotdeauna și un puternic substrat materialist: *lupta pentru putere, avere, influență, vizibilitate și afluență*. Elitele marginale doresc centralitatea, așa cum popoarele migratoare visau să cucerească Roma. Și oricât de mult și-ar schimonosi limbajul, disimulându-și mintea simplistă, gândirea și acțiunile lor trebuie judecate așa cum ne-au învățat Hobbes, Locke și Hume. Altminteri, nu vom înțelege că la putere se află tribul lui Nietzsche.

Poziția contemplativă a observatorului nu garantează obiectivitatea lui sau privilegiul interpretării corecte. Tot așa, nici angajarea în evenimente, sesizarea tendințelor istorice, provocarea lor, adaptarea la ele, nu garantează nimic altceva decât contemporaneitatea. Să observăm că, în secolul nostru, poziția activă, dar împotriva tendinței obiective, ba chiar împotriva puterii și a istoriei a fost poziția cea mai bună. Dacă s-a exercitat la timpul potrivit: în acest caz, nici contemplativismul, nici oportunismul nu au fost de ajutor. Iar cei care au schimbat soarta istoriei, au dovedit că înțeleg și cel mai bine istoria. Dacă luăm în considerare momentul actual, constatăm o diversitate de moduri de raportare la istoria prezentului, deci la politică. Să vedem de ce sunt unele, în același timp, corecte atât ca interpretare teoretică și situare politică, iar ambele sunt incorecte din ambele puncte de vedere. Nu înainte de a face câteva precizări.

Dificultatea de a înțelege istoria politică tumultuoasă a postcomunismului vine dintr-o asimetrie hermeneutică: distincțiile ideologice tradiționale și moderne s-au tocit, devenind cvasiinoperante în actualul context, iar criteriile de judecată morale au căpătat un rol precumpănitor. Față de comunism, care suspendase valorile morale o dată cu ordinea politică democratică și cu societatea civilă ce le produsese, postcomunismul se definește în mod antagonic în plan etic. Tocmai acum însă, când ordinea politică instituționalizează procedurile democratice, iar societatea civilă dă semne de vigoare, asistăm la o aprigă încleștare a criteriilor morale. Ca într-o *ethogonie*. Numai că nu este vorba de noi valori, ci de manipularea și redistribuirea, adeseori eronată, a celor vechi (să precizăm însă că manipularea și redistribuirea eronată a valorilor face din ele non-valori). În mod surprinzător, o bună parte a societății, deși nelegată formal sau ideologic de regimul căzut în 1989, este purtătoarea unui *ethos totalitar*. Unul *exclusivist*. Și *intrasigent*. Și *intolerant*. Iar cititorul cu memorie asociativă va descoperi că tocmai asta este și descrierea pe care Hannah Arendt o face *gloatei* (conceptul de *mob*[12]. O altă parte a societății vine cu ethosul societății deschise, tolerante, apelând însă la valori morale eterogene, marcate ideologic sau afectiv[13]. Asta determină dramatismul și ambiguitatea încleștării, întrucât criteriile morale predominante vor hotărî caracterul societăților viitoare și al politicii.

Impasul de care vorbesc este unul al indecidabilității, adică, așa cum ar fi spus medievalii, al unei situații logice de tipul *măgarul lui Buridan* (care, chinuit de foame și de sete și aflat la egală distanță de o găleată de apă și de una cu nutreț, nu știe ce să aleagă mai întâi, așa că va muri și de foame și de sete). Impasul

nu provine din coexistența competențelor și valorilor morale, ci din faptul că aceste competențe morale se contestă reciproc. Disputa etică a devenit o formă desublimată a luptei pentru putere. Cine are dreptul să dețină puterea? Și cine nu îl are? Sunt toți oamenii vinovați de colaboraționism cu regimul totalitar comunist? Sau numai marea majoritate? Or numai chiar foarte puțini? Au dreptul cei puțini care nu au colaborat deloc, chiar dacă n-au fost nici ei dizidenți sau oponenți deschiși, să-i judece, să-i condamne și să-i excludă din viața politică pe toți ceilalți? De răspunsul la aceste întrebări depind multe. De fapt, legitimitatea etică este fundamentul legitimității politice. *Eticul precede politicul*. Comunismul a fost negare a politicului pentru că a fost o suprimare a eticului. Aici este însă o capcană conceptuală, pe care dacă nu o evităm nu vom înțelege nici *Etica lui Adam*, nici situația existențială pe care am trăit-o în vechiul regim. Comunismul avea o morală, chiar dacă nu avea o etică. Se impune, deci, a face distincție între *etică* și *morală*. Etica implică o concepție asupra binelui și răului, asupra adevărului și falsului, fie că este vorba despre relațiile dintre oameni, fie de viața interioară. Morala este codul sau sistemul sau ansamblul regulilor, normelor, interdicțiilor, prescripțiilor, exigențelor impuse de cei care tind să ordoneze comportamentele sociale. În mod normal, între cele două există o legătură: etica este concepția asupra vieții, în timp ce morala reprezintă normele care decurg din punerea în practică a respectivei concepții. Prin urmare, unei etici îi pot corespunde mai multe morale. Deci suprimării eticului – care este tot o concepție asupra vieții, o concepție epurată de valorile binelui și adevărului sau una în care binele și adevărul sunt dependente de alte criterii – îi pot corespunde mai

multe morale. Consecința hermeneutică este că noi interpretăm acțiunile umane nu după reguli și normele normale derivate, ci după valorile etice din care regulile și ulterior acțiunile derivă.

Adam Michnik, fostul consilier al lui Lech Walesa în epoca de glorie a Solidarității, actualul editor al lui *Gazeta Wyborcza*, a scris un eseu despre aniversarea unui sfert de veac de la Primăvara de la Praga[14], sub titlul «An Embarassing Anniversary». Premisa de la care autorul pornește este că "Primăvara de la Praga și mișcarea poloneză de la 1968 sunt interpretate din ce în ce mai denaturat". Și nu cred că fenomenul semnalat de autor este doar un revizionism istoric. Este vorba și despre un revizionism etic, cu urmări dezastruoase imediate în viața publică. În joc este chiar stabilirea criteriilor de participare la viața politică de azi. Cu alte cuvinte, prin negarea legitimității morale a celor care au pregătit Primăvara de la Praga se încearcă eliminarea lor de pe scena politică actuală. Iată ce spune Michnik: "Mișcarea de la Praga, inspiratoarea și martora unei întregi generații a fost transformată într-un obiect al deriziunii, într-un simbol al prefăcătoriei comuniste. Și auzim tot mai frecvent că primăvara din 1968 a fost pur și simplu o perioadă când diferitele fracțiuni comuniste se băteau pentru putere; și că în măsura în care erau implicate interesele naționale ale Cehoslovaciei sau Poloniei, acele evenimente sunt fără importanță, de vreme ce comuniștii de toate tipurile nu se deosebeau unii de alții".

Anul 1968 a fost o cumpănă a apelor, un punct crucial al istoriei contemporane. Atunci, tânăra generație (sintagma de "tânăra generație" nu are aici un sens cronologic) din Cehoslovacia și Polonia, din Statele Unite ale Americii și Germania Federală, din

Franța și Italia s-a revoltat împotriva ordinii existente. Pentru cei care s-au ridicat în apărarea libertății în țările comuniste, 1968 a fost un an al eșecului în lupta cu opresiunea totalitară. Din eșecul de atunci s-a întrupat succesul de mai târziu al luptei de rezistență și al revoluției pașnice: în Cehoslovacia, Polonia și Ungaria, intelectualii au renunțat la iluziile cu privire la posibilitatea reformării comunismului de sus în jos, din interiorul partidului, radicalizându-și dizidența. În România, intelectualii au crezut în continuarea "liberalizării", fiind păcăliți de refuzul lui Ceaușescu de a se alătura trupelor Tratatului de la Varșovia, în suprimarea Primăverii de la Praga, și au jucat cartea naționalistă a rezistenței față de Moscova, fără a mai pune la îndoială legitimitatea comunismului autohton, fie el și în varianta naționalist-stalinistă. Sunt două tipuri diferite de conștiință politică, născute în același moment istoric. Una a condus către democrație, cealaltă către ideologie naționalistă și războaie civile. Ele două explică în bună parte diferența dintre postcomunismul central-european și acela românesc (sau balcanic sau din fostele republici sovietice). Ele sunt și două moduri diferite de raportare la Europa.

Michnik analizează intoleranța față de comunism, decomunizarea prin negarea dreptului deplin al "celorlalți" de a fi cetățeni, răzbunarea și înlocuirea ortodoxiilor comunismului prin ortodoxii de alt tip. Intoleranța și îndemnul la răzbunare vin din partea categoriei cetățeanului denumită de analistul polonez "prudentul cu mâini curate." Este vorba de cei care detestând comunismul și îndoindu-se de orice valoare a sa, au stat deoparte de orice conflict, de viața oficială și nu s-au alăturat *partidului*. "În orice caz, anticomunismul lor și părerea lor că sistemul nu putea

fi reformat, i-a condus la concluzia că trebuie să rămână la fel de distanți și față de opoziția democratică. În timp ce alți oameni intrau în închisori și riscau zilnic, acești prudenți cu mîini curate au trăit și au lucrat în siguranță, în interiorul structurilor oficiale, legale." Michnik crede că nimeni nu poate să le reproșeze nimic celor care s-au comportat astfel, mai ales că au existat momente când chiar însuși faptul de a sta deoparte era un act de curaj. "Dar este uimitor să vezi spectacolul acestor oameni prudenți cu mâinile curate acuzându-i pe aceia care au participat la Primăvara de la Praga și la opoziția democratică de a fi menținut legăturile cu comunismul. Oamenii care au fost prudenți sub comuniști, iar mai târziu și-au exprimat o agresivitate întârziată, compensatorie față de comunism, numai rareori își bazează atitudinile pe autentice preocupări morale sau au păreri care să fie interesante intelectual sau creative."

Omul care scrie rândurile de mai sus a fost prima oară arestat la vârsta de 18 ani. Mai bine de două decenii, el a știut exact – datorită pumnilor în gură și loviturilor bine țintite cu bocancul, interogatoriilor și torturilor, arestărilor și urmăririlor – care era măsura fiecărui cuvânt rostit împotriva totalitarismului comunist. Pe 8 martie 1968, înaintea deznodământului Primăverii de la Praga, el a fost întemnițat, urmărind doar din presa comunistă succesiunea evenimentelor din Cehoslovacia, întrerupte brutal în August de invazia trupelor Tratatului de la Varșovia. Și nu este de mirare că omul care a luptat împotriva comunismului cu temeritatea unui creștin din primul secol de după Christos face apel la valorile moralei iudeo-creștine când comuniștii reformatori care au pregătit Primăvara de la Praga sunt puși la stâlpul infamiei. Mai de mirare

pare că, în plus, el apelează la criteriile analizei obiective a istoriei postbelice a Europei de Est, dar numai o perspectivă morală permite, de fapt, o analiză obiectivă a comunismului.

Pentru Michnik, Primăvara de la Praga și Octombriele Polonez 1968 nu au reflectat doar o criză a partidului comunist, mai ales că în numele dreptății și al adevărului, al valorilor moderne și democrației, duzini de membri ai partidului comunist au refuzat să se supună ordinelor nomenclaturii. Ele "sunt parte a istoriei comunismului, pentru că mulți foști comuniști au fost printre liderii acestor revolte; și aceste evenimente au fost de asemeni momentele de răscruce în istoria recentă a popoarelor noastre. A caracteriza această istorie, așa cum o fac unii acum, ca fiind doar o problemă de gâlceavă în interiorul Partidului Comunist înseamnă a nega un moment important al istoriei naționale și a falsifica memoria colectivă".

Când afirmă că "ar trebui să luăm în serios pe aceia ce au crezut în comunism", Michnik atinge una dintre cele mai dureroase răni din conștiința acestui secol. El subliniază că opinia mult răspândită astăzi că regimul comunist nu a fost nimic altceva decât opera agenților sovietici face imposibilă înțelegerea opțiunilor din convingere pentru comunism, atracția exercitată de ideologia comunistă și experiența cumplită care i-a împins pe acești oameni s-o rupă cu comunismul. *Atracțiile comunismului* nu se datorează exclusiv unor factori de conjunctură, ci și credinței în valori morale. În cuvintele fostului consilier al lui Walesa (alături de care și-a adus o contribuție considerată de mulți ca decisivă pentru declanșarea reacției în lanț ce a dus la căderea sistemului comunist) – comunismul "reprezenta un ideal de dreptate și al unor relații diferite, mai umane

între oameni; el a atras oamenii către sine în timpul marilor crize intelectuale ce au urmat masacrelor Primului Război Mondial și apoi genocidului nazist; a câștigat putere din credința istorică și filosofică cu privire la faptul că civilizația occidentală era terminată, și că, urmând exemplul Imperiului roman, capitalismul se va prăbuși în fața barbarilor dinamici din Răsărit. În sfârșit, colaborarea cu comuniștii părea ceva ce decurgea din conferința de la Yalta. În lumea împărțită produsă de acordul de la Yalta, un stat comunist părea singura soluție realistă pentru Polonia".

Unul dintre locurile comune ale presei postcomuniste est-europene de opinie este cel al totalei lipse de legitimitate a ideologiei comuniste. Dacă lucrurile ar fi atât de simple, nu am înțelege niciodată, de pildă, de ce vreme de decenii o bună parte a elitei intelectuale din Occident (care nu datora privilegii regimului comunist) a susținut această ideologie. Până în momentul când crimele staliniste au spulberat orice iluzie. Iar suportul electoral de masă al unui Miloșevici, în Serbia, sau al unui Iliescu în România, demonstrează că, în variante populiste și naționaliste, ideologia comunistă poate să mai seducă. Ambiguitatea creată de polaritatea seducție / monstruozitate este pusă în evidență de un gânditor politic care nu poate fi suspectat de ambiguități, americanul Charles Fairbanks, strălucit analist al comunismului, fost consilier în administrația Reagan, temută în lume pentru caracterul ei republican, dur, conservator, și creditată pentru victoria în Războiul Rece. Fairbanks are o opinie paradoxală despre comunism și relația sa cu gândirea occidentală: "De fapt, totalitarismul nu este numai produsul a ceea ce este cel mai rău în noi, ci și a ceea ce este cel mai bun în noi: al idealismului,

angajamentului, loialității, speranței. Totalitarismul a fost greu de recunoscut, greu de combătut, greu de învins pentru că a fost într-un fel o misterioasă dublură a civilizației occidentale, un fel de acționar secret"[15]. Dar, după moartea lui Stalin, unii intelectuali comuniști s-au eliberat de efectele narcotice ale misticii comuniste a "necesității istorice" și au denunțat caracterul opresiv al însuși regimului pentru care ei luptaseră.

Caracterul abominabil al totalitarismului comunist pare să șteargă astfel de distincții din abordările analiștilor, mai ales când se referă la 1968, iar o dată cu ele orice fel de deosebiri între Polonia, Cehoslovacia, Ungaria, pe de o parte, și România, Albania, Bulgaria, pe de alta. Chiar atitudinile față de foștii/actualii comuniști par a fi identice. Identitatea este numai o iluzie, din care s-a născut ficțiunea superiorității morale a "partidului celor cu mâinile curate". Deși Michnik nu se referă la asta, trebuie accentuate diferențele dintre țările comuniste balcanice și cele central-europene. Acestea din urmă au stat sub influența ambiguă, contradictorie a Kakaniei, a imperiului chezaro-crăiesc, sau, cu o expresie mai pe gustul elitei, a Vienei lui Wittgenstein[16] (Și, să nu uităm, a Pragăi lui Kafka). Un cronotop al celor mai îndrăznețe experimente intelectuale de avangardă, unde fundamentele intelectuale ale radicalismului politic au dat naștere, cum ar spune Talmon, totalitarismului de dreapta și celui de stânga, dar unde s-au născut și, în egală măsură, dreapta democratică și stânga democratică. În Europa centrală, chiar în interiorul mișcării comuniste, mentalitatea democratică era bine înrădăcinată, ceea ce de fapt și explică reacția de rezistență antitotalitară, încercarea de destalinizare și de deleninizare intreprinsă chiar de liderii comuniști. Michnik ne

reamintește că Imre Nagy, comunistul maghiar care a fost liderul "contrarevoluției" din 1956, a devenit, după ce a fost ucis, "simbolul rezistenței maghiare față de comunism". Chiar repudiatul lider comunist polonez Wladislaw Gomulka a fost vreme de câteva luni, în toamna anului 1956, un erou în ochii polonezilor, fiind respectat de aproape toată lumea pentru faptul că l-a eliberat pe cardinalul Wyshynski din pușcărie proclamând "drumul polonez spre socialism", care admitea agricultura privată și coexistența cu biserica catolică. Gomulka a fost creditat pentru că a salvat Polonia de intervenția trupelor sovietice, care, în octombrie 1956, înaintau spre Varșovia, iar, după ce Hrușciov a venit să negocieze cu Gomulka, ele au fost retrase. Apoi, în 1968, Alexander Dubcek, liderul comuniștilor cehoslovaci și simbolul Primăverii de la Praga, a întruchipat speranțele pentru o evoluție democratică, pluralism autentic și o tranziție pașnică spre statul bazat pe lege și pe libertățile fundamentale. De altfel, imediat, în 1989, legitimitatea democratică a lui Dubcek a fost recunoscută, Havel considerându-l aliatul său politic.

Motivele enumerate și altele îl fac pe Adam Michnik să pună la îndoială campania radicală de purificare politică și de decomunizare întreprinsă de "Partidul celor cu mâinile curate". Aceștia din urmă prezintă trecutul într-o manieră simplistă, reducționistă, deci în ultimă instanță falsificaționistă. Pentru ei, societatea comunistă era împărțită în mod maniheist în *eroi* și *oameni cu mâinile murdare*. Eroii ar fi fost doar aceia angajați în mod fățiș în războiul împotriva comunismului, care nu au intrat și nu au vrut să intre niciodată în partidul comunist. Oamenii cu mâinile murdare, indivizi mai mult sau mai puțin venali, aflați

atunci în slujba puterii sovietice, sunt cei care acum ar trebui stigmatizați și eliminați. Sunt considerați a face parte dintre cei cu mâinile murdare chiar și acei comuniști care, după ce au înțeles adevărata natură a regimului instaurat în numele ideologiei în care ei crezuseră, au încercat să reformeze comunismul sau chiar să instaureze democrația. Deși biografia sa ar putea să treacă fără probleme de noua mentalitate cadristă a "Partidului celor cu mâinile curate", Michnik ține să se delimiteze net de ei: "Nu m-am alăturat niciodată partidului comunist, nu am încercat niciodată să-mi găsesc o sinecură în vreo organizație oficială – și totuși consider modul punitiv de abordare a oamenilor cu mâinile curate ca fiind absurd și nesănătos, în întregime certat cu moralitatea creștină, logica formală și bunul simț. Și îl mai văd ca încă un exemplu al tendinței periculoase dar atât de răspândite de a da vina pe altcineva mai degrabă decât de a proceda la un profund examen al propriei conștiințe".

Michnik nu neagă existența eroilor (nici n-ar putea s-o facă, el însuși fiind unul, ceea ce ar însemna să se nege pe sine), adică a acelor dizidenți care au respins pe față, curajos, neechivoc regimul comunist, suferind și asumându-și toate consecințele atitudinii lor. Ei merită respectul tuturor, pentru că atitudinea lor presupunea un eroism de care foarte puțini au fost capabili, iar credința lor și alți factori au condus la căderea sistemului. "Dar marea majoritate a oamenilor s-au acomodat într-un fel sau altul cu linia partidului, fie din motive intelectuale, fie pentru că lucrau într-o instituție de stat, sau din pricină că singura lor speranță de a ajuta țara consta în acceptarea realității puterii comuniste. Prin urmare, majoritatea celor angajați în revolte de masă împotriva dictaturii comuniste își

murdăriseră mâinile într-o oarecare măsură în relațiile cu puterea comunistă.

Majoritatea celor care s-au comportat eroic nu și-au permis să-i condamne prematur pe aceia care au colaborat, scrie Michnik; "în schimb, ei s-au bucurat să observe că în acțiunile și atitudinile lor oamenii au evoluat de la obediență la opoziție." Ceea ce-l irită pe moralistul polonez este că oamenii cu mâinile curate se grăbesc să-și aducă aminte că mulți lideri ai opoziției (victime ale represiunii, care au suferit condamnări la închisoare) au fost la un moment dat comuniști sau aproape de comuniști. "Ei își aduc aminte însă mai puțin frecvent de momentele conformiste ale propriile lor vieți. După cum am spus, acele momente nu ar trebui să fie motivul unor reproșuri. Oricine este îndreptățit să fie prudent – ba chiar înfricoșat. Dar nu să-i judece pe aceia care au avut un curaj mai mare."

Cu prestigiul și autoritatea unui dizident cum puțini au existat în Europa de Est, *Michnik se împotrivește impunerii unei noi ordini sociale și politice pe baza unor false valori și a unei ierarhii umane rigide, intolerante, de către persoane care nu au luptat niciodată pentru libertate sau valori morale sub comunism, dar care le revendică acum în mod zgomotos.*

"Nu cred, declară el, în virtutea autoproclamată a acestor oameni prudenți cu mâinile curate. Virtutea nu se laudă pe sine; ea nu este animată de răzbunare și nu îmbrățișează ura, ci, mai degrabă caută înțelegerea, concilierea și iertarea. Virtutea folosește mai degrabă vocabularul apărării decât pe acela al acuzării și nu caută niciodată să asuprească pe nimeni." Cu alte cuvinte, chiar dacă face politică, virtutea luptă pentru valori, nu pentru putere, iar dacă se întâmplă să aibă acces la putere, atunci nu o folosește în sens opresiv

1968 este anul de răscruce al comunismului european. Până în 1964, când are loc eliberarea masivă a deținuților politici, România se putea compara cu oricare altă țară est-europeană în ceea ce privea rezistența anticomunistă, întrecându-le în multe privințe prin sălbăticia represiunii împotriva ei. După 1968, când o nouă generație intelectuală intră în scenă, disidența română încetează în formele ei colective, sociale, fiind actul unor individualități cu un curaj aparte, dar care nu mai au nici un fel de impact asupra vieții politice sau intelectuale[17]. Iată de ce unul dintre cele mai persistente mituri privind comunismul trebuie analizat cu multă precauție pentru a putea separa partea lui adevărată de cea falsă. Mitul omogenității sistemului devine tot mai greu de admis fără amendamente. Ele intervin pe măsură ce cunoaștem detaliile privind instalarea și persistența regimurilor care depindeau de Moscova. Comunismul nu a fost o apă și un pământ de la Dunăre la Fluviul Galben, din Berlinul de Est până la Havana sau Hanoi. Chiar caracterul totalitar al comunismului trebuie înțeles în mod nuanțat: între multiplii factori care intră în calcul, trebuie ținut cont de faptul că elitele venite la putere aveau origini politice și intelectuale sensibil diferite, element decisiv în transpunerea concretă a utopiei egalitariste, după cum prealabila existență a unei stângi reformiste, democratice a influențat mult caracterul ulterior al puterii. Nu este mai puțin adevărat că tendința sistemului totalitar este de a omogeniza societățile, de a elimina diferențele, pentru a le controla mai ușor. Numai că tocmai și în primul rând diferențele dintre elitele comuniste la putere explică tacticile variate de realizare a unei strategii identice.

Pe 22 aprilie 1993, după ce a asistat la inaugurarea lui Holocaust Memorial, în Washington, D.C.,

președintele Vaclav Havel a fost invitat la Washington University, unde i s-a conferit o medalie onorifică. Acolo, el a citit un text în care s-a referit și la efectele postcomuniste ale faptului de a fi trăit într-o societate totalitară: "comunismul a fost departe de a fi o simplă dictatură a unui grup de oameni asupra altora. El a fost un autentic sistem totalitar, ceea ce înseamnă că a infiltrat fiecare aspect al vieții și a deformat tot ce a atins, inclusiv toate modurile firești în care oamenii se dezvoltau și trăiau împreună. El a afectat în mod profund toate formele de comportament uman. Vreme de ani, o structură specifică de valori și modele de comportament a fost creată în mod deliberat în conștiința societății. A fost o structură pervertită, care a mers împotriva tututor tendințelor firești ale vieții, dar nu este mai puțin adevărat că societatea a internalizat-o sau, mai degrabă, a fost silită s-o internalizeze"[18]. Persistența structurii specifice după căderea regimului în care s-a format poate fi recunoscută, de pildă, în modul în care noua societate civilă se raportează la comunism, la stat, la politică. Acest mod de raportare poartă marca accentuată a totalitarismului pe care pretinde a-l respinge. Apelul la etica lui Michnik, adică la o critică morală a politicii, a politicii și antipoliticii comuniste și postcomuniste, se explică tocmai prin nevoia de a împiedica denaturarea istoriei și efectuarea revizionismului istoric și etic de pe pozițiile diletantismului teoretic și revanșardismului și idioției morale.

După 1968, în România, categoria morală a eroilor nu a produs personalități istorice de tipul Imre Nagy, Alexandr Dubcek sau Lech Walesa, și nici gânditori iluminați, inspiratori ai ethosului dizidenței precum Patocka, Havel, Konrad, Kuron, Michnik, Kiss sau

Tamás (acesta din urmă născut în Transilvania, dar *emigrat* în Ungaria). Această lipsă a elementului diferenței accentuate făcea ca distanța morală, iar cu timpul și cea ideologică dintre cei cu mâinile curate și societatea gravitând în jurul partidului comunist să fie imperceptibile. De aceea, reacția exagerată împotriva foștilor comuniști ține dacă nu de ordinul patologicului, atunci de cel al ridicolului. În decembrie 1989, în afară de cei intim legați de ceaușism, de birocrația comunistă și de privilegii tot mai mari, toată lumea a avut ceva de câștigat. Sub impulsul semnalelor fără echivoc venite de la Kremlin, precum și din toate capitalele est-europene, chiar eșaloanele tinere și reformiste ale nomenclaturii, securității și armatei aveau interesul de a renunța la sistemul contraproductiv de administrare a puterii și de a reorganiza sistemul pentru a câștiga noi privilegii, putere, avere, influență, prestigiu național și internațional. Oamenii cu mâinile curate s-au văzut în continuare dacă nu excluși, măcar marginalizați, și atunci a început discuția cu privire la legitimitate. Organizațiile societății civile incipiente și partidele de opoziție neintegrate (sau împiedicate de a o face) în jocul normal, procedural al puterii au contestat dreptul autoasumat al noilor potentați la monopolul puterii. Apelul la justiția politică a fost îndreptățit, întrucât noua nomenclatură, pentru a nu fi în vreun fel prejudiciată, a protejat în mod nediferențiat nomenclatura veche, stanilisto-dejistă (în destule cazuri, fiii și-au protejat părinții, ginerii socrii, iar finii și-au protejat nașii, ceea ce este de înțeles din punctul de vedere al societății tribale și a clanului, dar nu dintr-acela al procedurilor democratice). Dar, chiar dacă partidul comunist autohton nu a cunoscut reformatori și eroi (de tipul Imre Nagy sau Alexander Dubcek), în numele crimelor

săvârșite de torționari (de tipul Drăghici, Nikolski) și al abuzurilor comise de agenții îndoctrinării și distrugerii culturii (de tipul Chișinevski, Leonte Răutu etc.), nu puteau fi excluși din viața politică cele câteva milioane de comuniști și foști comuniști de rând. Aceștia din urmă trebuie judecați în funcție de ceea ce fac în momentul de față, la fel precum toți politicienii. În plus, nici corupția și mentalitățile balcanice nu sunt un monopol al actualilor guvernanți.

Ar trebui făcută o listă a intelectualilor români intrați în rândurile partidului comunist în 1968 ca urmare atitudinii de atunci a lui Ceaușescu[19]. Una dintre legende este că însuși Paul Goma a făcut-o. Important este însă ce au făcut acei intelectuali după aceea. Și nu au fost numeroși cei care să-i urmeze exemplul lui Paul Goma. Iar cei care nu i-au urmat exemplul nu au dreptul moral să-i excludă pe ceilalți din viața politică, și nici să se substituie conștiinței morale a celor care se căiesc de propriul trecut și îl cântăresc cu grijă înainte de a alege supraviețuirea și mersul mai departe. Nici Adam Michnik, nici Vaclav Havel nu i-au judecat pe ceilalți în funcție de propria lor experiență de dizidenți, și cu atât mai puțin nu i-au exclus din societate sau cultură. În România, însă, tocmai cei care nu au făcut dizidență sau au făcut-o numai în gând ori atacând problemele colaterale, dar nu direct comunismul sau dictatorul aflat la putere, tocmai aceia au proclamat din primul moment exclusivismul. În condițiile în care noii veniți la putere au ales mijloacele ilegale ale predecesorilor lor comuniști pentru a așeza statul de drept astfel încât să nu riște excluderea din viața politică sau chiar o judecată pripită, doar parțial meritată, bineînțeles că a fost imposibilă realizarea contractului social între toți cei care nu se făcuseră direct răspunzători de crimele și abuzurile

vechiului[20] sistem. Iar dacă nevinovații comuniști și cei cu mâinile curate ar fi fost capabili să încheie contractul social, atunci cu necesitate una dintre prevederile acestuia ar fi fost legată de fixarea criteriilor de stabilire a vinovățiilor și a normelor procedurale ale justiției politice. Iar nimeni nu ar fi fost exclus pentru criterii atât de ambigue precum lichelismul[21]. În fond, este greu să judeci (mai ales în tribunal) oamenii pentru deficiențele lor caracteriale, iară nu pentru crime sau fapte penale.

Dizidența românească are un caracter anacronic. Ca mișcare socială, ea s-a născut tardiv, de fapt prea târziu, cu puțin înaintea, în timpul și în urma lui decembrie 1989. Abia născută, ea a preluat spontan tezaurul de gândire și comportamentul dizidenței est-europene, maturizată în urma șocului din 1968, când iluziile "socialismului cu față umană" se spulberaseră. Fenomenul era firesc, numai că lipsa de sincronicitate și-a pus încă o dată pecetea. Pentru că nu mai aveau ce contesta odată cu căderea comunismului decât retroactiv, dizidenții români au contestat noul regim politic instaurat și au făcut-o pe bună dreptate, când s-au referit la incorectitudinea felului în care organismul de conducere din timpul tranziției, F.S.N.-ul, s-a transformat abuziv în partid politic și, deținând toate frânele administrative, mediatice și electorale s-a desemnat pe sine drept câștigător detașat în alegeri. Drept urmare, o parte a energiilor societății civile s-a concentrat și instituționalizat în organizații, asociații, alianțe și partide de opoziție, a căror ideologie poate fi rezumată în *postularea unei opoziții între stat și societatea civilă*. Însă un stat constituit în conformitate cu proceduri democratice scapă de sub controlul celor care dețin pentru moment frânele puterii, chiar dacă ei își închipuie contrariul. De

aceea, nu poate fi vorba de o regăsire a contradicției între *cei de la putere – cei din opoziție* în forma contradicției *stat – societate civilă*. Iar cei care se chinuie s-o facă sunt victimele unei cacialmale de proporții, pe care termenul de *viclenie a rațiunii* o redă adecvat.

Este simptomatic că opoziția stat-societate civilă a fost formulată doar în perioada regimului totalitar, în care statul încerca să suprime societatea civilă. Într-un strălucit eseu despre perioada dizidenței și moștenirea ei de azi[22], filosoful maghiar Gaspar Miklos Tamás arată cum ideea de societate civilă a dizidenței central-europene s-a îndepărtat sensibil tocmai de tradiția teoretică a ideii, reprezentată de Locke, iluminismul scoțian, Burke, Hegel și Tocqueville, și cum a fost ea de fapt o simplificare a teoriei societății civile. Această teorie s-a născut în țările occidentale pluraliste și democratice, în societățile cu orientare liberală, în care puterea statului este slabă în comparație cu precedentele sale absolutiste, și drept urmare este necesar ca asociațiile voluntare ale societății civile să asigure conformitatea la lege, loialitatea față de stat, obediența și inițiativa necesare autoguvernării. Ordinea civică într-o societate liberală nu poate fi susținută fără activitatea cetățenilor. "Într-un fel, societatea civilă este prețul plătit pentru libertate," spune Tamás, filosoful maghiar născut la Cluj și emigrat la Budapesta.

În regimurile totalitare, unde pentru că societatea civilă fusese aproape suprimată, ea devenise o obsesie. Societatea civilă este opusul statului totalitar, cel puțin ca intenție, dar tocmai prin opoziția față de stat ea este și opusul societății civile liberale. În timp ce Burke, Hegel și Tocqueville concepuseră societatea civilă ca un răspuns la pericolele unei prea mari autonomii față de stat, generația dizidenților de la 1968

a gândit societatea civilă ca un răspuns la o autonomie prea mică față de stat. Un stat polițienesc, opresiv, omniprezent. În timp ce noțiunea liberală occidentală de societate civilă era concepută ca fiind *complementară statului*, noțiunea de societate civilă a dizidenței est-europene era reclădită ca fiind *contrară statului*. "Ideea burkeiano-hegeliano-tocquevilleiana... era *politica*, în timp ce ideea dizidenției est-europene era *antipolitica*".

Paradoxul intervine când disidența și opoziția extraparlamentară, ba chiar și unele partide parlamentare din România preiau în mod tardiv și total inadecvat ideea societății civile așa cum a fost ea formulată în Europa Centrală de către generația dizidentă din 1968. Ca de atâtea ori în istoria modernă, aici intervine din nou fenomenul desincronizării autohtone[23]: Odată el s-a manifestat în 1968, când intelectualitatea românească s-a lăsat păcălită de Ceaușescu în scena balconului (cineva spunea că destinul lui Ceaușescu s-a desfășurat "între două balcoane") și de naționalismul rusofob ce a servit drept, catalizator ideologic între neostalinismul autohton și moștenirea radicalismului de extremă dreaptă, legionaroid; a doua oară fenomenul desincronizării se manifestă când Europa Centrală revine la democrația parlamentară, statul de drept și noțiunea liberală a societății civile. Când strălucitul filosof G.M. Tamás devine președinte al Partidului Liberilor Democrați, al cărui grup parlamentar îl și conduce, adoptând deci strategia luptei politice, dizidenții români, care au avut șansa de a participa la F.S.N.-ul inițial, îl abandonează în favoarea luptei antipolitice și a activismului pentru societatea civilă[24]. Pentru sensul dizidenței est-europene prerevoluționare, nu pentru sensul liberal al societății civile. Or, caracterul antipolitic al luptei

pentru societatea civilă și drepturile omului face dificilă interferența cu structurile existente ale puterii administrative, economice, militare și culturale. Astfel, în opinia lui G.M. Tamás, "după numai câțiva ani, Europa de Est a ajuns la consecințele finale atât ale liberalismului modern, cât și ale socialismului modern, o dorință covârșitoare de excludere a tărâmului public".[25]

În concluzie, intoleranța și revanșardismul valorează în politică tot atât de puțin ca și în morală. Ele sunt consecințele persistenței tendințelor totalitare în planul mentalităților colective, iar pe plan teoretic reflectă inabilitatea de a înțelege sensul liberal al societății civile. Denumesc această orientare teoretică și acest complex atitudinal *radicalism civic*[26]. Moștenirea lui 1968 nu poate fi redusă la un singur testament politic, mai ales că legatarii acelei perioade nu au spus tot ce au avut de spus. De-abia au început. Pe atunci adolescent, acum la maturitatea creației și a gândirii politice, Michnik ne demonstrează că, deși generația sa nu a oferit noi doctrine politice sau teorii morale, prezentul și viitorul Europei depind de recuperarea trecutului: în primul rând, a valorilor creștine ale iertării, toleranței, milei, speranței și încrederii în om; apoi, de recuperarea tradițiilor liberale ale societății civile și, nu în cele din urmă, de conferirea unor dimensiuni pozitive, constructive ethosului dizidenței est-europene antitotalitare. Uneori, revizionismul nu este o negație, ci o afirmație, ca în cazul de față, iar morala lui Michnik este în profunzime similară cu aceea a primului om, a celui care începe, a începutului istoriei pentru că, în problemele morale, care sunt individuale, fiecare ia totul pe cont propriu – istoria, relația cu Dumnezeu, mântuirea, recâștigarea paradisului Etica lui Adam.

II

*Tirania intelligentsiei**

O, imperator, defende me gladio
et ego defundum te verba.

(William of Ockham, cerând protecție împăratului
Ludovic de Bavaria, împotriva persecuțiilor
Papei Ioan al XXII-lea)

Spre deosebire de catastrofele naturale, care pot fi puse pe seama unor înlănțuiri de cauze dar și a unor factori întâmplători, și chiar spre deosebire de catastrofele precedente ale istoriei, pricinuite de o combinație de cauze naturale (economice, demografice, tehnologice, etc.), transformări istorice (căderea unor imperii, migrațiile unor popoare, războaie) și factori întâmplători, catastrofele istorice ale secolului XX au fost premeditate. Verbul *a premedita* vine din latinul *praemeditari*, iar prefixul *prae* indică "punerea la cale, plănuirea dinainte" a unei acțiuni (cum spun dicționarele, de obicei reprobabilă, iar, după cum spune legea, a unei acțiuni criminale, săvârșită în cunoștință de cauză, cu intenția de a comite o crimă).

* Capitolul de față folosește în mod extensiv textele "Romania's Mystical Revolutionaries: The Generation of Angst and Adventure" (prezentat la Conferința Internațională *Resistance and Collaboration in Europe, 1939-1945: Experience, Memory, Myth, and Appropriation* – Viena, Septembrie 1993, în curs de apariție în *East European Politics and Societies*) și "Tirania intelligentsiei" (*Agora*, vol. VI, nr. 2, iulie-decembrie 1993), pe care le-am scris în colaborare cu Vladimir Tismăneanu. Reproducerea sau reluarea unor fragmente din altă perspectivă s-a făcut cu permisiunea lui Vladimir Tismăneanu.

Verbul *meditari* indică planul, aranjamentul, reflecția. În orice cod penal, *crima cu premeditare* constituie infracțiunea cea mai gravă. Este mai mult decât stânjenitor faptul că în dreptul internațional nu există decât de puțină vreme (după al doilea război mondial) un echivalent al crimei cu premeditare. Genocidul. Revoltător este că, spre deosebire de codul penal, care, atunci când sunt dovezi împotriva criminalului și nu intervine nimic de natură să blocheze aplicarea legii, în general genocidurile rămân nepedepsite. Chiar și când se cunosc autorii, există dovezi (filmate, fotografiate, scrise, de martori oculari, mărturii ale unor complici, etc.). Exemplele cele mai recente sunt Tibet, Bosnia, Rwanda. Scopul acestui capitol este de a pune în evidență ceva mai mult decât elementul de premeditare, evident în existența lagărelor de exterminare naziste și în universul concentraționar sovietic și est-european.

Esențială pentru conștiința morală a oricui, individuală sau colectivă, este înțelegerea caracterului intenționat al acțiunii represive și criminale a regimurilor politice totalitare care au instrumentat camerele de gazare și Gulagul. Din punctul de vedere al alinierii dintre scopuri și mijloace, premeditarea actelor acestor regimuri a fost perfectă. Dacă respectivele sisteme politice nu au putut supraviețui a fost pentru că ele și-au depășit limitele propriei lor perfecțiuni malefice. Explicația eșecului și dispariției lor nu trebuie pusă nici pe seama determinismului, nici a teleologiei[1]. Iar un determinism sau o teleologie care nu funcționează până la ultimele lor consecințe au ceva din invaliditatea oricărei utopii explicative globale. Să revenim însă la intenționalitatea proceselor instaurării totalitarismelor. Este dezbaterea cea mai dură din istoria gândirii, depășindu-le în intensitate și consecințe pe acelea

dintre iconoclaști și iconoduli sau chiar celebra "ceartă a universaliilor". Nu numai că miza ei este deosebit de actuală, dar ea se extinde și asupra viitorului politic pentru multă vreme de acum încolo. Miza constă în a împiedica sau facilita reinstaurarea unor astfel de regimuri, fie ele de dreapta sau de stânga, fie de alt fel. Sunt tot mai mulți și mai vehemenți aceia care pledează pentru diminuarea vinei și responsabilității acelor regimuri, a mișcărilor totalitare care le-au pregătit (indiferent că au reușit sau nu să ia puterea, într-o țară sau alta), a intelligentsiei care le-a fabricat legitimitatea și le-a proiectat în metafizică. Ca să nu se piardă ideea în urmărirea cuvintelor, reamintesc că este vorba de regimuri cu un rol crucial în instrumentarea unora dintre cele mai înfiorătoare atrocități și încercarea (reușită!) de zdrobire a demnității umane.

Înainte ca acest revizionism istoric să aibă (din nou) consecințe devastatoare în plan moral și politic, trebuie arătat care este viciul său argumentativ. Se pornește de la două premize:

– prima este că regimurile totalitare au avut la bază generozitatea unor idealuri, puritatea unor utopii, umanismul unor idei, devotamentul față de anumite valori;

– a doua este că anumite consecințe catastrofice ale acelor regimuri au fost consecințe nedorite ale acțiunii imprevizibile a unor lideri, cu o sănătate psihică îndoielnică, precum și a funcționării ireproșabile a mașinii puterii totalitare.

Concluzia ar fi că între idealurile, utopiile, ideile și valorile inițiale și consecințele în plan practic, politic nu există nici o legătură și că abuzurile și atrocitățile întâmplate sunt o urmare firească a nerespectării setului benefic de valori și idealuri originare. Prin urmare, neofascismul și neocomunismul sunt îndreptățite să

repete din nou experimentele lor de inginerie socială, în lumina vechilor idealuri și valori. Răspunsul la o astfel de demonstrație este simplu. Premizele revizionismului sunt false. Valorile, utopiile, ideile generoase nu constituiau decât ipostaza demagogică a discursului revoluționar. Or, mai există un nivel al discursului: *ideile profesate deschis de către intelectualitatea radicală, se constituiau într-o ideologie a subminării sistematice a statului de drept, a distrugerii programatice a valorilor lumii existente și a purtătorilor fizici ai acestora*. Dar atât liderii (așa-zis imprevizibili, cât și mașina puterii nelimitate a statului au acționat tocmai în conformitate cu aceste idei, cu planul conștient, *deliberat* de distrugere a unei lumi și de represiune îndreptată împotriva societății. Concluzia este tocmai că între ideile și valorile profesate și consecințele politice catastrofale, criminale există o strânsă legătură.

Înainte de a trece la explicarea aparentei incompatibilități dintre partea utopică, benefică a programului celor două radicalisme și partea malefică a acestuia și a regimurilor instaurate de acestea, să fac o distincție importantă. Originea ei istorică se pierde în zorii mitici ai ipotezelor cu care operează teoriile contractului social, primele ei atestări documentare fiind în opera de pionierat politic a "celor șapte înțelepți" și a instituției *aisymnetes*, denumită de Aristotel "tirania electivă". Pentru a nu complica însă prea mult discuția, mă voi referi la cea mai recentă explicitare conceptuală a sa, făcută cu ocazia "revoluțiilor din 1989", de către Dahrendorf. Acesta, în *Reflecții asupra revoluției din Europa*, simțea nevoia să combată demersul "de tipul totul sau nimic", pe care îl sesiza în opera lui Hayek, întrucât acesta "nu e rău atâta vreme cât privește precondițiile constituționale ale politicii, dar este

periculos, dacă nu chiar dezastruos, în lumea conflictelor politice reale". Prin urmare, "politica constituțională reprezintă cadrul ordinii sociale, contractul social, ca să spun așa și formele sale instituționale; politica normală se referă la direcțiile dictate de interese și alte preferințe în cadrul respectiv". Consecința esențială a distincției este că în timp ce în probleme de politică constituțională "nu există decât două căi, societatea închisă și societatea deschisă", în politica normală există "o sută de opțiuni și, de regulă, chiar sunt oferite trei sau patru".[2]

Dahrendorf apreciază faptul că "revoluțiile din 1989" se situează în planul "politicii constituționale". În același plan al politicii constituționale s-au situat și "revoluțiile" nazistă germană, fascistă italiană, național-ortodoxistă legionară, numai că *à rebours* față de 1989. Opțiunea lor a fost pentru "societatea închisă". Iar contribuțiile "generațiilor blestemate" ale radicalilor nu pot fi judecate ca opțiuni în cadrul unor "societăți deschise", în care, datorită libertății cuvântului, se pot exprima deopotrivă în agora liberalii, anarhiștii, rasiștii, socialiștii, naziștii, conservatorii, democrații, elitiștii, populiștii, demagogii, marginalii, etc., fără ca asta să ducă la subminarea respectivei societăți. În schimb, textele radicale, al căror conținut antidemocrat, antisemit, antiliberal, antiumanist își aduc contribuția la o "revoluție" ce constituie un stat antidemocratic, antisemit, antiliberal, antiumanist, acelea sunt *texte de politică constituțională*, cu un impact dur și ireversibil asupra societății.

Autoritățile și contemporanii intelectualilor radicali știau foarte bine despre ideile profesate de acești furioși, dar nu le-au luat niciodată în serios, atât de absurde li se păreau ideile lor. Se spune că, la sfârșitul anului 1917, când împăratul de la Viena a auzit cine sunt conducătorii puciului bolșevic și cei care voiau să-l

dea jos pe țarul Rusiei, vărul său, el ar fi întrebat: "Cine, Herr Trotki de la Café Central?"[3]

Serviciile poliției secrete germane erau ceva mai conștiente de potențialul detonator al intelectualității marginalizate ruse, pe care au încercat de altfel să-l și manipuleze în scopuri strategice. După cum arăta eminentul istoric de la Harvard, Richard Pipes, există documente istorice și mărturii temeinice asupra felului cum aceste servicii l-au recrutat chiar pe conducătorul puciului bolșevic, pe Lenin[4]. Poliția secretă germană cunoștea bine potențialul anarhist și terorist al discipolilor lui Lenin, însă nu-și închipuia că acești oameni erau capabili și de altceva decât plantarea bombelor, crime politice, jefuirea băncilor, organizarea unor tentative de lovituri de stat. Ei nu-i credeau capabili de o politică sistematică, de urmărirea punct cu punct a instituționalizării ideilor radicale de distrugere a statului burghez de drept, a democrației parlamentare și a balanței celor trei puteri ale formei de guvernământ (oricât de imperfecte și de perfectibile vor fi fost acestea). Iar agenții secreți ai Reich-ului cu siguranță că ignorau și originile intelectuale ale noilor mișcări politice, care le-ar fi indicat cu precizie adevăratele ținte ale mișcării. Să aruncăm deci o privire (comparată) radicalismelor, încercând astfel să înțelegem natura și țelurile radicalismului politic de dreapta, așa cum a fost el prefigurat de intelligentsia legionară.

Secolul XX este unul al ambiguităților. O tulburătoare ambiguitate hermeneutică este că ipotezele epistemologice sunt validate prin dovezi politice. Așa se întâmplă cu ipoteza rolului capital al ideilor în istorie. Totuși, uneori ambiguitățile te lasă să trăiești, pe când lucrurile clare dimpotrivă. Așa s-a

întâmplat cu marile catastrofe istorice ale secolului. Ele au survenit ca urmare a faptului că un rol mult mai nefast decât ideile l-au jucat creatorii și purtătorii lor, cei care în numele promițătoarelor lor idei clare și distincte au cucerit puterea, iar abia după ce au cucerit-o a devenit limpede că de fapt aveau în minte un singur lucru: un program de suprimare a libertăților civice și a drepturilor individuale. Acei purtători sunt intelectualii. Mai bine zis un anumit tip de intelectuali. Este vorba de acei intelectuali care, atunci când propriile lor idei au devenit obstacole în calea cuceririi puterii sau limitative în exercitarea lor, s-au debarasat de ele (după cum a devenit clar că la un moment dat alții s-au debarasat de intelectuali, mai ales de aceia care porniseră totul). Este surprinzător câte pot fi explicate în acest secol prin aceeași cheie interpretativă: rolul intelectualilor în Revoluția Rusă, enormul impact pe care ea l-a avut asupra restului lumii, seducția exercitată asupra elitelor de diferite fețe ale fascismului, precum și agresivul angajament naționalist al intelectualilor în timpul totalitarismului brun și după prăbușirea lui. Această cheie hermeneutică este istoria intelectuală a radicalismului. În mod paradoxal, în plan ideologic se întâmplă un fenomen similar cu impactul cartezianismului în filosofie. Acesta din urmă reconstruia discursul teoretic pornind de la claritate și distincție. Radicalismul este o opțiune pentru claritate și dinstincție în atitudini și acțiuni. Iar secolul XX este și un secol al opțiunilor clare și distincte. Ambiția comprehensiunii totale se convertește în visul anihilării totale.

Este semnificativ faptul că tocmai în România, țara în care rolul intelectualilor a fost minim, dacă nu chiar inexistent în organizarea unei opoziții deschise și coerente împotriva regimului comunist, tocmai aici se manifestă agresivitatea și intoleranța intelectualilor

când este vorba despre schimbările morale și politice presupuse de postcomunism. Există chiar un anumit tip de *radicalism civic*, în numele căruia este respins tot ce contrazice un anumit orizont de așteptare sau un set limitat de dogme. Despărțirea tardivă și postfactum de comunism devine îmbrățișare necritică și intolerantă a tot ceea ce este anticomunism. Or, democrația nu înseamnă doar despărțirea de comunism, ci în egală măsură de fascism. Decomunizare și desfascizare. Pe de altă parte, opțiunile pentru dreapta sau stânga sau respingerea lor nu valorează mare lucru dacă se fac numai cu imaginea mentală sau concretă a extremelor, fie ele de dreapta sau de stânga.

Faptul că în climatul politic și intelectual comunist autohton nu s-a născut o filosofie antipolitică, o putere a celor fără de putere, este un simptom al șocantei nepregătiri a intelectualului român de a lupta cu orice fel de totalitarism. Or, intelectualul nu luptă decât împotriva a ceea ce înțelege. *Orbirea*, cum ar spune Elias Canetti, se manifestă în multe feluri: în tentația de a rescrie istoria modernă dintr-o îngustă perspectivă anticomunistă; în celebrarea unor unilaterale tradiții intelectuale, fără a ține cont de consecințele lor politice; și nu în cele din urmă în incapacitatea de raportare la marile drame și dileme morale ale celui de-al doilea război mondial, ceea ce atrage lipsa totală de aderență și indiferența față de majorele dezbateri culturale, istorice și etice ale ultimei jumătăți de secol. Un exemplu este reabilitarea mareșalului Antonescu (văzut ca un simbol al măreției naționale, erou al reîntregirii patriei și martir al cruciadei împotriva comunismului), fără cel mai mic gest de a căuta adevărul în legătură cu substanțiala contribuție a armatei române sub conducerea mareșalului la Holocaust. Nici elitele noastre politice, nici cele

intelectuale nu par preocupate de analiza obiectivă a perioadei. Mai degrabă asistăm la fascinația față de apelurile nebuloase ale "generației de la 1927" și față de destinul european și universal al câtorva din reprezentanții ei, văzut ca o rețetă a succesului și ca o confirmare a valorii spiritului național.

"Generația de la 1927", în frunte cu Mircea Eliade, Emil Cioran, Constantin Noica, Mircea Vulcănescu, Mihail Sebastian, etc. l-a avut ca mentor pe Nae Ionescu. Pentru mulți dintre reprezentanții generației el a servit și ca punte de legătură cu mișcarea legionară. Pentru alții, tocmai opțiunile politice ale lui Nae Ionescu au determinat îndepărtarea sau ruptura. De aceea, ar trebui poate să credem că – laolaltă cu un Nichifor Crainic, alt "naș" spiritual al mișcării legionare, care l-a prevenit pe C.Z. Codreanu că apropierea lui Nae Ionescu de legionari va însemna și distrugerea mișcării – că în egală măsură el a distrus și o întreagă generație de intelectuali. Numai că, în plan intelectual, orice întâlnire este rezultatul unei prealabile căutări. Tocmai de aceea, recuperarea și reinterpretarea mesajului generației de la '27 trebuie făcute în funcție de criterii alternative și complementare. Numai astfel vom înțelege pe fiecare dintre reprezentanții generației în funcție de particularitatea fiecăruia și de măsura identificării cu ceea ce depășește opțiunea individuală.

Secolul XX este povestea măririi și decadenței celor mai îndrăzneți experimentatori de idei politice și utopii. *Secolul tiraniei intelectualilor*. Nu toți intelectualii sunt însă obsedați de experimentul politic. Doar unii dintre ei. Cei desemnați de sintagma *intelligentsia* (preluată la noi cu nonșalanță necritică). În celebra lui *Russian Revolution*, Richard Pipes consacră un întreg capitol analizei originilor intelectuale și ideologice ale

"revoluției bolșevice". El face în primul rând "arheologia" termenului: "intelligentsia" a intrat în vocabularul științelor politice occidentale ca un împrumut din limba rusă. De fapt, termenul a fost adoptat de ruși din franceză și germană, unde *intelligence* și *Intelligenz"* erau folosiți în primele decenii ale secolului al XIX-lea pentru a desemna cetățeni educați și "progresiști". După ce în Occident s-a demodat, el a câștigat în Rusia o mare popularitate în cea de-a doua jumătate a aceluiași secol, dar nu atât de mult pentru a descrie elita educată, ci mai mult pe aceia care vorbeau și acționau din partea "majorității tăcute" a țării – deci ca o contraparte a *establishment*-ului patrimonial (birocrația, poliția, armata, nobilimea și clerul). "Într-o țară în care societății nu i se oferea nici un debușeu, ascensiunea unui asemenea grup era inevitabilă", notează Pipes. Deși termenul nu a fost niciodată riguros definit, literatura pre-revoluționară rusă era plină de dezbateri cu privire la semnificația lui: deși aproape majoritatea celor cărora le era aplicat aveau o educație superioară, educația în sine nu era un criteriu; astfel, un *businessman* sau un birocrat cu o diplomă universitară nu se calificau ca membri ai *intelligentsiei*, primul pentru că lucra pentru propriul său profit, cel de-al doilea pentru că lucra pentru profitul țarului. Se "calificau" exclusiv cei "angajați" în slujirea binelui public. În practică, asta însemna "oamenii de litere" – gazetarii, universitarii, scriitorii – și "revoluționarii de profesie". Pe de altă parte, apartenența depindea și de subscrierea la anumite prezumții filosofice cu privire la om și societate, derivate din doctrinele materialismului, utilitarismului și pozitivismului. Popularitatea termenului derivă din faptul că făcea posibilă distincția dintre "activiștii" sociali și "intelectualii" pasivi.

Ca purtători de cuvânt autodesemnați pentru toți cei ce nu făceau parte din *establishment* – ceea ce

însemna mai mult de nouă zecimi din populație – membrii *intelligentsiei* se percepeau pe ei înșiși și erau percepuți de rivalii lor ca principala amenințare la adresa *status quo*-ului. După cum subliniază Pipes, "dacă resentimentele și conflictele care există în fiecare societate sunt rezolvate pașnic sau explodează în revoluție, fenomenul este în mare parte hotărât de doi factori: de existența instituțiilor democratice capabile să rezolve revendicările prin legislație și/sau abilitatea intelectualilor de a agita flăcările nemulțumirii sociale în scopul câștigării puterii. Pentru că intelectualii sunt cei care transmută revendicări specifice, și prin urmare remediabile, într-o respingere integrală a *status quo*-ului. Rebeliunile se întâmplă, revoluțiile sunt făcute." Pentru ca o rebeliune să se transforme într-o revoluție este nevoie de *manageri ai revoluției* (Jacques Ellul), de grupuri al căror interes este să organizeze resentimentul, să-l hrănească, să-i dea expresie și să-l conducă (Joseph Schumpeter). Aceste grupuri, acești "manageri" sunt *intelligentsia*, "cei care pot fi definiți ca intelectuali tânjind după puterea politică", scrie Pipes. "Nimic în Rusia la începutul secolului XX nu împingea țara inexorabil spre revoluție, cu excepția prezenței unui neobișnuit de larg și fanatic corp de revoluționari de profesie. Ei sunt cei care cu campaniile lor agitatorice bine organizate au transformat un foc local în 1917, revolta garnizoanei militare din Petrograd, într-o conflagrație de dimensiuni naționale. O clasă în permanentă opoziție – ostilă oricăror reforme și compromisuri, convinsă că, dacă ceva poate să se schimbe, totul trebuie să se schimbe – a fost agentul catalitic care a precipitat Revoluția Rusă."[6]

Poate că lucrul cel mai spectaculos în genealogia morală și intelectuală a *intelligentsiei* a fost combinația

dintre tradiția rațională, iluministă, materialistă (care a dat naștere și Revoluției Franceze), care "deconstruia" toate tabuurile și prejudecățile Lumii Vechi, și ethosul terorist al acestor grupuri, convinse că schimbarea este posibilă numai prin forță, violență, destinată a distruge vechea societate din temelii, laolaltă cu tot ce era bun în ea. S-a dovedit că singura consecință instituțională a radicalismului revoluționar a fost înființarea aparatului de represiune al poliției politice secrete.

Abilitatea lui Pipes în a reconstitui originile intelectuale ale radicalismului comunist este admirabilă. Iar explicitarea acestor origini poate servi ca o lecție de pedagogie morală și filosofică. Două condiții sunt necesare pentru facilitarea apariției intelligentsiei în prim plan. Prima este "o ideologie bazată pe convingerea că omul nu este o creatură unică înzestrată cu un suflet nemuritor, ci un complex material format în întregime de mediul său: din care premiză decurge faptul că reordonând mediul social, economic și politic al omului în acord cu preceptele sale «raționale», este posibilă producerea unei noi rase de ființe umane perfect raționale. Această credință îi ridică pe intelectuali, ca purtători ai raționalității, la statutul de ingineri sociali și justifică ambiția lor de a înlocui elita conducătoare".[7] Primul pas în îndeplinirea acestui program *a posteriori* s-a făcut odată cu "revoluția copernicană" care, deși l-a scos pe om din centrul universului, "i-a dat puterea de a deveni stăpânul naturii". Francis Bacon a fost primul care a înțeles implicațiile metodei științifice și a tratării cunoașterii nu numai ca mod de înțelegere a ei, ci și de a acționa asupra ei. A urmat John Locke, cu al său *Essay on Human Understanding*, care a doborât concepția dominantă, (de peste două milenii) a "ideilor înnăscute", implantate în om la naștere (cum ar fi

noțiunile de Dumnezeu, bine, rău, sensul timpului și spațiului, și principiile logicii), a căror consecință politică era de natură conservatoare: imutabilitatea naturii umane implica imutabilitatea comportamentului uman și, permanența instituțiilor sale politice și sociale. Locke a introdus teoria că toate ideile provin din experiență. Consecința era eliminarea liberului arbitru și posibilitatea studierii științifice a omului. După cum arată Pipes, Helvétius, în *De l''Esprit*, a fost primul care a dedus consecințele politice ale teoriei lockeiene a cunoașterii. Din punct de vedere etic, noțiunile morale erau derivate exclusiv din experiență, iar oamenii nu erau prin urmare nici "buni", nici "răi", acționând, involuntar și mecanic, în propriul interes, ceea ce dicta evitarea durerii și căutarea plăcerii. Helvétius a tras concluzia că, din moment ce întreaga cunoaștere și toate valorile sunt produsul experienței senzoriale, este posibil ca prin controlul datelor pe care simțurile le furnizează minții – ceea ce se putea prin schimbarea corespunzătoare a mediului omului – să se determine modul în care omul gândește și se comportă. Astfel, omul putea fi făcut virtuos fără ca asta să fie consecința propriei voințe. Prin urmare, cheia creării unor ființe umane perfecte era doar influența externă corespunzătoare. *L'éducation peut tout*, scria Helvetius, mai ales să schimbe legislația. Pentru el, legislație și moralitate erau "una și aceeași știință".

Ideea lui Helvétius despre reformarea societății prin legislație, în scopul de a-i face pe oameni "virtuoși" este, observă Pipes, "una dintre cele mai revoluționare idei din istoria gândirii politice: prin extrapolare de la o teorie esoterică a cunoașterii, o nouă teorie politică se naște, cu cele mai importante implicații practice. Teza ei centrală pretinde că scopul politicii este să-l facă pe om «virtuos» și că mijloacele pentru acest țel sunt

manipularea mediului social și politic al omului, care se atinge în principal prin legislație, adică, prin stat. Helvétius îl ridică pe legislator la statutul de moralist suprem".[8] Logica ideilor lui Helvétius a condus la concluzia că, în cursul procesului de învățare despre natura umană, omul dobândește o putere nelimitată de a-l transforma și preschimba pe om. Or, conchide Pipes, tocmai această teză fără precedent "constituie premiza simultană a ideologiilor liberală și radicală a timpurilor moderne. Ea asigură justificarea teoretică pentru folosirea politicii în scopul creării unei «noi ordini»"[9]. Ambiguitatea teoriei lui Helvétius a determinat posibilitatea aplicării ei în două moduri, întrucât ea poate fi interpretată în sensul că schimbarea "în mediul social și politic al omului trebuie realizată pașnic și gradual. prin reforma instituțiilor și iluminism. Se poate trage de asemeni concluzia că acest țel poate fi atins cel mai bine prin distrugerea ordinii existente"[10]. *Calea reformistă* a fost urmată de revoluționari în societățile în care era posibilă influențarea politicii prin instituții democratice și libertatea cuvântului (Pipes arată cum ideile lui Helvétius i-au influențat pe Jeremy Bentham, pe utilitariști și liberali). *Calea revoluționară*, adică adeziunea la ideologii extremiste, a fost aleasă de intelectuali "în țările care excludeau intelectualii din viața publică – iar exemplele de primă mână sunt vechile regimuri din Franța și Rusia"[11].

În mod magistral, Pipes arată felul în care pozitivismul lui Comte, materialismul, utilitarismul, influențele Revoluției Franceze, anarhismul, comunismul, au contribuit la formarea "revoluționarilor de profesie", al căror singur scop era complotarea violenței politice, iar scopul final era eliminarea oricărui "compromis cu regimul social, economic și politic, care trebuia distrus"

nu numai în Rusia, ci în întreaga lume. Iar influența extremiștilor a fost atât de puternică încât "până și liberalii Rusiei s-au supus vrăjii ei". Esențial este că, în ultimă instanță, această clasă a pregătit în mod deliberat tot ceea ce a urmat după Revoluție. Ceea ce și explică ușurința cu care "revoluționarii de profesie" nu s-au împotrivit teoriei staliniste, adică întoarcerii violenței extreme chiar împotriva propovăduitorilor revoluției violente.

Ca o paranteză la care vom reveni mai târziu, trebuie observată aici înrudirea ideologică, filosofică și politică dintre *intelligentsia* și liberalism, ca legatare ale iluminismului european și ale enciclopedismului francez, care au condus, pe de o parte, la Revoluția Franceză, iar pe de altă parte, la democrațiile parlamentare europene, bazate pe teoria separării puterilor în stat, pe alegeri libere și pluripartidism. Ca o confirmare a acestei înrudiri trebuie arătat că reacțiile de respingere din partea dreptei și a conservatorismului se exercitau în egală măsură față de liberalism și *intelligentsia*. Pe de altă parte, însă, trebuie făcută o distincție netă între ethosul tradiției și fundamentele morale și intelectuale ale radicalismului modern. În ciuda diferențelor nete dintre ele, *între extrema stângă și extrema dreaptă* există acea înrudire structurală provenind din fundamentul intelectual comun: radicalismul modern. Dacă este să judecăm după faptul că ambele forme de totalitarism și-au găsit împlinirea cea mai pregnantă în forma statului totalitar (fascist sau comunist), putem spune că radicalismul suspendă deosebirile ideologice.

România nu a avut parte de o *intelligentsia* cu un angajament revoluționar de extremă stângă, ci doar de epigonii acesteia, purtători ai ethosului radical al represiunii absolute, după cum nu a avut nici tradiția

unei puternice stângi democratice. (Ken Jowitt vorbea pe bună dreptate despre "the pariah nature of Romanian Communism".) Ea a cunoscut însă în mod intim radicalismul de dreapta. Reinventarea în perioada postcomunistă a temelor și atitudinilor, a mentalităților și punctelor de vedere caracteristice generației de la 1927 și întregii mișcări radicale de dreapta nu este întâmplătoare; una dintre explicații stă în izomorfismul situațiilor politico-istorice din anii '30 și '90. Ca și acum, România cunoștea atunci un climat de "disperare culturală" (Fritz Stern), cu mase (mai degrabă decât clase) atrase de tribalismul naționalist ca o soluție rapidă pentru dileme percepute ca insolubile. Ca și acum, atunci instituțiile democratice apăreau fragile, corupte și "lipsite de autenticitate". Acum, ca și atunci, inexistența unei stângi democratice face aproape imposibilă conturarea unui centru. Consecința era o umplere a vacuumului de către dreapta, cu versiunile ei extremiste. Aceasta crea o confuzie de valori și angajamente, cu posibilitatea ca ideologi exaltați să execute triplu-salturi mortale, de la poziții de anticapitalism extrem la poziții opuse, favorizând chiar dictatori militari. Exemplul cel mai tipic este cel al lui Nae Ionescu (care repeta, până la un punct, traiectoria politică a unui Mussolini). Și pentru că istoria se repetă, o dată ca tragedie, a doua oară ca parodie, Europa de Est este plină de personaje cu o traiectorie similară. La noi, un salt analog execută fostul lider al studenților, Marian Teofan Munteanu, de la angajamentul comunist la cel pentru societatea civilă, iar apoi la caricatura Mișcării Legionare. Nu trebuie să ne mire că *apelul* generației de la 1927 (pe care M.T. Munteanu, de pildă, dar și câțiva intelectuali de frunte au simțit nevoia imperioasă de a-l proiecta într-un reprezentant

pitoresc, contradictoriu și periferial în vremurile de glorie ale generației sale, Petre Țuțea) este de asemeni legat de sentimentul că revoluția din decembrie 1989 a fost trădată și că este nevoie de o nouă revoluție. Este un angajament radical care ignoră posibilitățile procedurale totuși existente, chiar dacă adesea blocate sau încetinite. Noul discurs radicalist, de cele mai multe ori naționalist, caută în revoluționarismul generației de la 1927 formule articulate pentru respingerea strategiilor și instituțiilor democratice.

Legitimarea extremei drepte ca alternativă și critică a extremei stângi este cu totul îngrijorătoare într-o țară în care sunt încă problematice opțiunile pentru un sistem plurarist și o societate civilă. Atracția și chiar exaltarea "generației de la 1927" și a liderului ei spiritual, Nae Ionescu, devin substitute ale discuției asupra fundamentelor (seculare și non-seculare) ale legii naturale. Mai mult, discursul de tip spiritualist, cu accente religioase de tip ortodox, este departe de a ajuta articularea unui discurs public coerent asupra unor probleme vitale cum ar fi drepturile individuale, drepturile minorităților și un contract social democratic. Ideea generației privind "o voință națională omogenă" era parte a unui curent de anvergură europeană exprimând ostilitatea elitistă față de parlamentarism și căutarea fundamentelor legitime ale politicii și statului în entitatea mistică a "națiunii". Reprezentanții generației (Eliade, Cioran, Noica) credeau chiar că întruchiparea acestei entități era așteptatul păstor mesianic, providențialul "Căpitan". Critica raționalismului, a mitului progresist, a pozitivismului, a valorilor individualismului occidental, suspectat de neputință, materialism cras, filantropism vulgar și ipocrizie, laolaltă cu critica capitalismului, a rolului absolut al științei și industriei, nu

reprezentau însă un simplu nihilism, pentru că "generația" își propunea un set de valori care, în viziunea profeților "revoluției naționale", se potrivea mai bine ethosului național. În schimb, spiritualitatea misticismului (fie el neo-bizantin sau indian), a conversiunilor, a experiențelor religioase, ba chiar a unor opțiuni eterogene, moderne și tradiționaliste, teosofia și gnosele orientale, laolaltă cu expresionismul și psihanaliza, Yoga și sindicalismul, erau preferate ca modalități de eliberare de provincialism și complexe culturale. Problema nu este că generația își căuta identitatea, ci aceea că a optat pentru identitatea unei mișcări de tip totalitar.

În *Memorii*, precum și în foiletoanele publicate în revista lui Nae Ionescu, *Cuvântul*, în 1927 (de unde și denumirea de "generația de la 1927"), sub titlul Itinerarii spirituale, Mircea Eliade, liderul generației, definea misiunea acesteia în contrast cu aceea a predecesorilor (în general văzuți ca pro-occidentali, raționaliști, democrați), care realizaseră misiunea istorică a reunificării sub numele de România Mare. Generația lui Eliade, Cioran și Noica apărea ca prima eliberată de povara unei misiuni politice precise, o generație destinată numai creației culturale. În timp ce "bătrânii" realizaseră o Mare Românie, "tinerii" urmau să creeze o "mare" cultură. Geografia politică era meschină și insuficientă. Numai o geografie spirituală putea să garanteze existența unei națiuni, a unei mari culturi. Trecutul lipsit de "destin istoric" al României era văzut ca o insultă personală de către acești intelectuali nevrozați. Pentru mulți dintre ei trecutul istoric nu era altceva decât un continuu eșec și o decădere. iar prezentul – dominat de mentalitatea de parvenit a unei clase politice acuzate de "politicianism" și lipsă de patriotism – era văzut ca o negare revoltătoare a

marilor promisiuni ale războiului. Ceea ce detestau acești intelectuali revoluționari era criza politică și decadența socială, mediocritatea și stupiditatea stilului de viață burghez, reducerea umilitoare și filistină a vieții la confort și compromisuri. Vrăjiți de lecturile din Berdiaev, d'Annunzio, Maurras, Papini, Bergson, Dilthey, Spengler, Nietzsche, ei visau la un nou Ev Mediu, exaltând valorile unei comunități organice bazate pe sensul eroic al sacrificiului și martiriului. Ei voiau să trăiască vieți extraordinare, să experimenteze situații unice, limită, să ducă până la ultimele consecințe sentimentul neliniștii existențiale. Marca acestei concepții despre lume era cultul excesului. Scopul revoltei lor era să respingă în mod radical România existentă în numele uneia imaginare. Mai degrabă decât să trăiască într-o lume a politicianismului ordinar, ei preferau să părăsească țara sau să se sinucidă. Visul lor era un catharsis național, apocaliptic. Generația era gata să salute orice mișcare de masă care ar fi urmat să pună capăt la ceea ce ei percepeau ca fiind un circ parlamentar. Inimile lor erau gata să bată pentru viitorii martiri ai mântuirii neamului. Garda de Fier le furniza contactul cu o formă directă de înregimentare presupus eliberatoare.

Aventura intelectuală a generației a fost sincronă încercărilor general-europene de a redefini valoarea existenței în afara scientismului, raționalismului și pozitivismului, prin intermediul redescoperirii inconștientului, mitului, filosofiei oraculare și a pasiunilor colective iraționale. Și pentru că Sorel era unul dintre patronii lor spirituali trebuie spus că *mitul politic* elaborat de ei era îmbibat de angajamentul către violența radicală, noutate absolută, răscumpărare colectivă și sacrificiu ultim. În special în condițiile de criză politică, când toate

valorile concrete par evanescente, provizorii, efemere, intelectualii au tendința de a căuta absolutul în tărâmul experiențelor iraționale și de a accepta șarlatani drept profeți autentici. Orbiți de obsesiile lor existențialiste, oameni precum Nae Ionescu, Mircea Eliade, Emil Cioran sau Constantin Noica au renunțat (uneori doar provizoriu) la facultățile lor critice când a venit timpul să aplaude și să-l susțină pe Căpitan, să-i ridice în slăvi pe Mussolini și Hitler. Faptele criminale ale legionarilor erau văzute ca rituri sacrificiale. Angajamentul politic al generației – un grup de intelectuali străluciți susținând o mișcare extremistă, violentă și predominant compusă din declasați – este o altă ilustrare perfectă a ceea ce Hannah Arendt a descris cu claritate ca fiind *alianța temporară dintre elite și gloată*: "Activismul pronunțat al mișcărilor totalitare, preferința lor pentru terorism în dauna tuturor celorlalte forme de activitate politică, a atras în egală măsură elitele intelectuale și gloatele, tocmai pentru că acest terorism era în mod declarat diferit de acela al societăților revoluționare timpurii. Nu mai era o chestiune de calcul politic să vezi în actele teroriste unicul mijloc de a elimina anumite personalități ieșite din comun, care, din pricina politicii sau pozițiilor lor, deveniseră simboluri ale opresiunii. Ceea ce se dovedea atât de atractiv era că terorismul devenise un fel de filosofie prin care se putea da expresie frustrării, resentimentului și urii oarbe, un fel de expresionism politic care folosea bombe pentru a se afirma"; "elita era încântată ori de câte ori lumea interlopă înfricoșa societatea respectabilă până într-acolo încât s-o accepte ca egala sa. Membrii elitei nu se sinchiseau să obiecteze a plăti un preț care era chiar distrugerea civilizației, pentru amuzamentul de a vedea cum cei care fuseseră excluși pe nedrept în trecut își făceau loc

cu forța în ea"[12]. Triumful gloatei, al canaliei cu pretenții izbăvitoare, coincidea astfel cu ultima înjosire a intelectualilor organici ai "Mișcării". Revolta împotriva cultului Rațiunii se consuma într-un masochism patetic și steril. Cum avea să admită chiar Petre Țuțea cu puțin timp înaintea morții, ambele extreme politice sunt "insuportabile și falimentare"[13].

Naționalismul și radicalismul generației au un impact nebănuit astăzi. Paradoxul este că între cei care le revendică în mod explicit și integral și cei care le reabilitează în mod implicit și parțial nu există ceea ce s-ar putea numi alianțe politice. În timp ce "Mișcarea pentru România" (a lui M.T. Munteanu) sau *Gazeta de Vest* (Timișoara) selectează elemente cruciale pentru întreținerea unui *ethos* radical, exaltant, fundamentalist și chiar teocratic, intelectuali cu convingeri civice și democratice care reeditează sau comentează "generația" (Gabriel Liiceanu, Dan C. Mihăilescu)[14] fie că văd în ea exclusiv deschiderea europeană, universalistă, ignorând cu oroare orice discuție critică, fie că dacă se referă la punctele "critice" sau "nebuloase" ale generației, încearcă să blocheze reconsiderarea dezinhibată printr-o strategie de relativizare a valorilor și ideologiilor pe care, pe drept cuvânt, Peter Gay o numește "trivializare comparativă".

Prin toate opțiunile ei ideologice, "generația de la 1927" se plasează în plină modernitate, dar este vorba tocmai de un fel de sincronicitate cu o Europă în care toate valorile se prăbușesc. Este și o ironie a soartei sau o viclenie a istoriei faptul că dezlănțuirea cea mai spectaculoasă în creativitate și "deschidere europeană" are loc tocmai pe coordonatele radicalismului și ale istoriei totalitarismului. Deși fiecare dintre ei ca individ avea o anumită doză de naivitate și de blândețe, tinerii

Eliade, Cioran și Noica, cu anumite deosebiri între ei, uneori semnificative în amănunte, sunt "copia la indigo" a gurului Nae Ionescu în ceea ce privește contribuția la teoretizarea radicalismului, totalitarismului, în varianta lor fascistă. Pentru a-i înțelege în esența lor aproape că nici nu trebuie să inventezi o terminologie sau să inovezi hermeneutic, pentru că ei se încadrează perfect în analizele unor Hannah Arendt, J.L. Talmon, Zeev Sternhell.

În celebra sa *The Rise of Totalitarian Democracy*, Talmon face distincția între totalitarismul de dreapta și totalitarismul de stânga: "În timp ce punctul de pornire al totalitarismului de stânga a fost și în cele din urmă încă este omul, rațiunea și salvarea sa, cel al școlilor totalitariste de dreapta a fost entitatea colectivă, statul, națiunea sau rasa. Prima tendință rămâne în mod esențial individualistă, atomistă și rațională, chiar și atunci când ridică statul sau clasa la nivelul țelurilor absolute. Acestea sunt, la urma urmei, grupuri formate doar mecanic. Totalitariștii de dreapta operează doar cu entități istorice, rasiale și organice, concepte cu totul străine individualismului și raționalismului. Iată de ce ideologiile totalitare ale stângii sunt întotdeauna înclinate să-și asume caracterul unor credințe universale, o tendință care îi lipsește cu totul totalitarismului de dreapta. Pentru că rațiunea este o forță unificatoare, presupunând omenirea ca fiind suma totală a tuturor ființelor individuale raționale. Totalitarismul dreptei implică negarea unei astfel de unități, la fel ca și negarea universalității valorilor umane. El reprezintă o formă specială de pragmatism... A doua diferență vitală între cele două tipuri de totalitarism se găsește în concepțiile lor divergente privind natura umană. Stânga proclamă esențiala bunătate și perfectibilitate a naturii umane. Dreapta

declară omul slab și corupt. Ambele pot predica necesitatea coerciției. Dreapta propovăduiește necesitatea forței ca o modalitate permanentă de a menține ordinea între creaturile sărmane și neascultătoare, educându-le să acționeze într-o manieră străină naturii lor mediocre. Totalitarismul de stânga, când apelează la forță, o face în convingerea că forța este folosită doar pentru a grăbi ritmul progresului omului către perfecțiunea și armonia socială"[15]. Distincția de mai sus nu are altă finalitate în aceste pagini decât de a arăta că radicalismul conduce, indiferent de orientarea sa ideologică, de "binele" pe care-l urmărește, tot la statul totalitar, care nu este altceva decât răul absolut în ipostaza instituțional-politică.

Din punct de vedere politic, generația de la '27 nu s-a împlinit. Mișcarea Legionară, de care generația își legase pariul politic, nu a apucat dă-și ducă până la capăt programul radicalist. A fost singura mișcare fascistă suprimată și interzisă într-un stat fascist. Motivul era că radicalismul ei de dreapta depășea programul dictatorial al mareșalului Antonescu. Istoriografia marxistă oficială, singura care s-a pronunțat asupra naturii regimului antonescian, sugera că acest regim nu era unul propriu-zis fascist, iar unul dintre argumentele principale era tocmai suprimarea Mișcării Legionare. Argumentul pe care însă istoriografia comunistă autohtonă nu l-a luat niciodată în considerare era contribuția armatei române sub comanda supremă a mareșalului la Holocaust. Se aduc mereu contraargumente la ce s-a întâmplat în nordul Bucovinei și în Basarabia – teritoriile ocupate de sovietici în urma tratatului Ribbentrop-Molotov și reocupate de români ca urmare a intrării în război de partea lui Hitler – în faptul că acolo trupele române au acționat împreună cu aliații hitleriști. Nimeni nu este

însă dispus în România să deschidă în mod public arhivele, pentru a discuta faptele istorice și problema responsabilității românești. După cum nimeni nu pare a fi dispus a discuta responsabilitatea intelectuală a celor care au raționalizat metafizic și teologic antisemitismul. Ce s-ar fi întâmplat în cazul în care statul-național legionar ar fi participat în război alături de idolul Hitler, care a preferat să-l aibă pe Antonescu aliat decât o mișcare radicală greu de controlat și imprevizibilă (legionarii priveau cu superioritate toate celelalte mișcări fasciste pentru radicalismul lor moderat), nu este greu de imaginat.

În ciuda redescoperirii "generației de la 1927" și a retipăririi "integrale" (?) a operelor reprezentanților ei, există o mulțime de texte necunoscute publicului român, mai ales acelea care îndreptățesc plasarea precisă a lui Nae Ionescu, Mircea Eliade, Emil Cioran și Constantin Noica în postura de susținători și teoreticieni ai radicalismului fascist, naționalist, misticoid și totalitar. Într-o remarcabilă carte recent apărută[16], Leon Volovici furnizează publicului interesat mostrele cele mai semnificative ale tuturor acestor tendințe, precum și sursele bibliografice integrale ale studierii "generației de la 1927" (cu tot ceea ce reeditările de la Humanitas și Echinox au evitat, inclusiv pasajele violent antisemite autocenzurate de Cioran însuși). De aceea, în aceste rânduri nu ne propunem decât *marcarea particularităților radicalismului generației.* Față de predecesorii lor naționaliști (Eminescu, Goga, Iorga, Pârvan) membrii generației abandonează tot ceea ce însemna moderație, în timp ce față de predecesorii și contemporanii lor violent antisemiți (A.C. Cuza, N. Paulescu, Nichifor Crainic, N. Roșu, la care se adaugă contribuțiile antisemite ale celor din paranteza

precedentă), "noua spiritualitate adoptă o poziție mult mai elaborată conceptual, cu o argumentație "fină", sofisticată, chiar "sofistă", deci "spectaculoasă". Atât naționalismul, cât și antisemitismul lor aveau "solide" fundamente teologice și metafizice, fiind o combinație între tradiționalism și modernitate, între dogmatică, misticism ortodoxist, și fenomenologie, existențialism, ceea ce îi plasa la un cu totul alt nivel decât pe membrii de rând ai mișcării legionare. Probabil că nivelul de sublimare spirituală a radicalismului, care se făcea pe linia unei selecte tradiții teoretice, este una dintre explicațiile pentru ezitările lui Eliade, Cioran și Noica, câteva decenii mai târziu, de a practica un exercițiu mnemotehnic și expiatoriu în legătură cu identificarea lor febrilă cu Mișcarea Legionară, ezitare care pe măsură ce timpul trecea se transforma în convingerea că de fapt nimic nu se întâmplase, că totul nu fusese decât o rătăcire de tinerețe. La urma urmei, ei trăiseră o aventură spirituală, iar nu una politică și etică. Și într-adevăr, ulterior (cu excepția parțială a lui Cioran), putem urmări cum radicalismul lor se păstrează într-o singură ipostază: cea a separării dintre domeniul spiritual – metafizic și cel etic – politic. În felul acesta, cei mai zbuciumați intelectuali moderni ai secolului se îndepărtează de modernitate, dar și de toate privilegiile ei și în primul rând de acela de a aparține unei turnuri spectaculoase a gândirii europene și americane, extrem de atașată de problemele vinei, responsabilității, confesiunii, compasiunii, angajamentului politic democratic și conștiinței etice. Cu scepticismul lor, cu disprețul și neîncrederea față de valorile Occidentului, cu tendința spre universalitate ei devin din ce în ce mai provinciali.

Pentru a vedea ce este dincolo de angajamentul politic al membrilor generației nu trebuie uitate

ipostazele concrete ale acesteia, întrucât ele compun *pattern*-ul oricărei mișcări europene de acest tip: admirația pentru Garda de Fier și Căpitanul ei (de la îngenunchierea lui Nae Ionescu în fața lui C.Z. Codreanu, până la articolele scrise de Eliade și Noica, chiar dacă profesorul de istoria religiilor de la Chicago va nega monografului american faptul că el a scris articolul *De ce cred în biruința Mișcării Legionare*, semnat cu numele lui, iar pentru Noica episodul a determinat mai târziu "despărțirea de politică" și apelul către tinerii discipoli și admiratori să nu facă niciodată politică, din pricina caracterului ei murdar), *preamărirea legionarismului ca "revoluție creștină"*, celebrarea "martirilor" cruciați creștini din Spania, Moța și Marin; cultul pentru Hitler și nazism (corespondențele entuziaste ale lui Cioran din capitala celui de-al Treilea Reich, precum și numeroasele referiri făcute de membrii generației la Führer); naționalismul generației (statul etnocratic, "românismul" lui Eliade, "schimbarea la față a României", "nu pot iubi decât o Românie în delir" sau "eliminarea străinilor" la Cioran, "sentimentul românesc al ființei" la Noica, ba chiar și "contribuțiile" naționalistului luminat Vulcănescu) sau antisemitismul ei (de la acel strigăt al lui Cioran – "dacă aș fi evreu m-aș sinucide" până la angajarea lui Eliade și Noica în polemica stârnită de prefața lui Nae Ionescu la *De două mii de ani* de Mihail Sebastian, în care în fața argumentelor teologice ale profesorului ei nu resping antisemitismul, ci admit că, totuși, se întrevede peste milenii posibilitatea mântuirii finale a evreilor).

Toate aceste ipostaze cvasimondene nu sunt în fond decât pagini obișnuite în imensul album al faptelor cotidiene dintr-o epocă în care banalitatea răului devenise norma europeană. Numai că în timp ce

Thomas Mann, Albert Einstein, Adorno, Horkheimer, Arnold Schönberg, Walter Benjamin refuză norma banalității malefice a Europei, exilându-se, membrii generației primesc burse Humboldt de care se bucură în Germania hitleristă, audiind cursurile lui Heidegger și ale altor intelectuali ce acceptă norma. Mai mult, în timp ce Cioran primește ani de zile bursă la Paris de la Institutul Francez (în timpul guvernului de la Vichy), prietenul său Benjamin Fondane moare la Auschwitz, iar Walter Benjamin se sinucide după părăsirea Parisului. Proiectul lor de repudiere totală a democrației parlamentare, a valorilor civilizației occidentale tradiționale, revolta față de prezent și trecut, face ca rolul acestor intelectuali să nu poată fi asemuit decât cu acela al intelligentsiei ruse în pregătirea Revoluției Bolșevice. Este un *program radicalist al unei mișcări totalitare de dreapta*, menit să modeleze imaginarul colectiv al maselor în conformitate cu un *mit social și politic naționalist* capabil să provoace rapid și necondiționat aderarea, angajamentul, frenezia și fanatismul. Și să împingă la fapte.

Scopul programului radicalist al acestor "revoluționari de profesie" – pe care Cioran îl compara în mod lucid și cu invidie cu profetismul și mesianismul biblic, cu ideologia "poporului ales" – urmărește să insufle unor mase "amorfe" un surplus de "energie", "frenezie", "fanatism", "intoleranță", "forță". Sunt vizate orice entități colective (națiunea română, credincioșii ortodocși, țărănimea) ce s-ar putea identifica cu un mesianism etnocratic ("reconcilierea României cu Dumnezeu" la Eliade, "schimbarea la față a României" la Cioran), a unei misiuni mitologice și metafizice a unui popor altminteri disprețuit pentru pasivitate, apatie, lipsă de glorie și curaj. Este semnificativ că Noica vorbește despre necesitatea situării colectivității

române "mereu la dreapta spirituală". Radicalism ortodoxist, radicalism etnocratic, radicalism de dreapta, iar printre consecințele acestui radicalism nu este numai pasiunea cioraniană pentru "barbaria fecundă și creativă" în plan politic a nazismului sau "cultul irațional al puterii și puternicul cult al iraționalului", ci mai ales demolarea a tot ceea ce putea să stea în calea radicalismului. Pentru cei care au cunoscut *efectele globale ale radicalismului politic* în timpul comunismului nici nu mai contează de unde provine el ca ideologie.

Ca și pentru Hitler, pentru generație principala piedică în calea programului radical consta în "componentele iudaice" (raționalismul și spiritul critic) ale culturii occidentale, o sinteză iudeo-creștină "impură". În radicalismul lor, Nae Ionescu și elevii săi urmăresc deconstrucția și negarea întregii culturi europene, în toate componentele sale. Și cu spiritul său "logic", Nae Ionescu procedează sistematic la descoperirea și invalidarea factorilor ce au "falsificat" spiritul european: anume spiritul iudaic în toate componentele sale, care prin arhitectura monumentală a lui Spinoza, stă la rădăcinile spiritului cartezian și la bazele culturii moderne. Consecințele evoluției falsificate a culturii europene erau "individualismul aritmetic și nominalismul științific", precum și "analiza liberă, democrația, socialismul și liberalismul economic și politic". Or, Hitler era glorificat de Cioran exact pentru distrugerea spiritului critic. Pe de altă parte, arăta Nae Ionescu, criza iudaismului, ireductibilitatea dintre creștini și evrei, dintre "legea veche" și "legea nouă", dintre cele două "principii formative ale vieții", vine din faptul că evreii nu l-ar fi recunoscut pe Mesia cel mult așteptat, ceea ce îi exclude în mod automat de la mântuire. De fapt, era vorba de excludere din umanitate, de o *"soluție finală",*

metafizică. Când un individ sau un grup se substituie umanității sau judecății divine, avem de-a face cu un *hybris*, iar radicalismul teologic al lui Nae Ionescu și "revoluția creștină" a discipolilor săi proiectează ideologia generației în afara creștinismului. Atât în afara dogmaticii ortodoxe și a eticii sale, cât și în afara oricărui creștinism. În mod similar, îndemnurile la crimă, asasinatele și întreaga doctrină legionară au scos Garda de Fier în afara creștinismului, a valorilor creștine ale milei și compasiunii. Teologul ortodox american, preotul Alexander F.C. Webster a arătat, după o analiză atentă a scrierilor lui C.Z. Codreanu, a practicilor religioase și etice ale Legiunii, că, de fapt, "calitatea creștină, în mod specific ortodoxă, a ideologiei lui Codreanu și a Legiunii sale este cel puțin pusă în surdină, ori poate că ar trebui spus chiar transmutată în ceva radical diferit, chiar antitetic"[17].

În ciuda "performanței" politice a edificării unor state totalitare, radicalismele de dreapta și de stânga *au reușit, în același timp, să compromită chiar ideologiile de dreapta și de stânga*, până acolo încât ele nu au mai putut servi nici măcar ca suport pentru supraviețuirea statelor totalitare. Nici măcar deradicalizarea acestor regimuri totalitare nu le-a salvat de la eliminarea de pe scena istoriei. Dar pentru ca ele să nu se reîntoarcă, într-o formă sau alta, mai ales în perioadele de criză politică și socială, trebuie să știm să le recunoaștem. Și cum este prea târziu după ce ele cuceresc puterea, mai bine să le recunoaștem în felul în care ele se înfiripă în manifestările lor intelectuale, morale, teologice și politice timpurii. S-ar putea obiecta că judecata prea aspră se face numai în lumina a ceea ce s-a întâmplat ulterior, a consecințelor politice neprevăzute și imprevizibile, iar nu a motivațiilor spirituale inițiale, și că experiența "generației de la 1927" a devenit hidoasă doar

în lumina Holocaustului, la fel cum a devenit cea a intelligentsiei ruse după experiențele concentraționare și epuraționiste leniniste, staliniste și est-europene. Iar dacă punem accentul pe contribuția intelectualilor la programul radicalist al mișcărilor totalitare, nu trebuie să uităm că tot intelectualii sunt aceia care au produs programele de deradicalizare care au dus la căderea sistemului comunist. Tirania intelligentsiei nu poate fi doborâtă prin forță. Tiranicidul trebuie să fie intelectual. Totalitarismul comunist a căzut ca urmare a antipoliticii intelectualilor, a "filosofiei celor fără de putere". Și pentru că din adultere istorice se nasc întotdeauna bastarzi ideologici, trebuie semnalată, în final, ciudata întâlnire dintre *intelligentsia* postcomunistă, care în angajamentul ei disimulat, dar totuși extatic al cuceririi puterii, trebuind să renunțe la radicalismul ideologic, cel al mișcărilor de dreapta și de stânga, și-a găsit o nouă ideologie în antipolitică, în "filosofia celor fără de putere". A rezultat *radicalismul civic*, adică acel program de cucerire treptată a puterii în numele *falsei opoziții absolute dintre "statul corupt"* (văzut ca întruchipare a politicii cu toate tarele ei, a "politicianismului") și *societatea civilă "pură"* (întruchipată în exclusivitate de anumite organizații sau societăți). Tinzând să elimine din viața politică pe toți cei care, într-un fel sau altul, au fost membrii vreunui partid (în special comunist), sau au avut vreodată de-a face cu dreapta sau stânga, radicalismul civic este la fel de periculos ca orice altă ideologie împinsă până la ultimele consecințe.

Legătura *intelligentsia* radicală de dreapta – legionarism se cere studiată cât mai profund și mai aproape de contextul producerii ei. În ciuda unor predecesori comuni, precum Joseph de Maistre sau Georges Sorel (patristica dreptei), mișcările totalitare din

diferite țări europene și-au afirmat întotdeauna propria identitate, și, deci, independența politică în numele anteriorității activității revoluționare și a originalității doctrinare. Mișcarea legionară din România[18], a treia mișcare fascistă din Europa, după naziștii germani și fasciștii italieni, ca număr de membri și forță organizatorică, avea multe caractere care s-o individualizeze. Între acestea, caracterul ei absolut individualizant era de a fi creștină, ortodoxistă. Într-un fel, dreapta radicală cunoaște în Apus și în Răsărit traiectorii divergente – laică și fundamentalistă – continuând "în mod natural" evoluțiile societăților civile în raport cu creștinismul și bisericile. De aici și tipul diferit de legitimitate invocată: legionarii proclamau că sunt expresia unei morale a purității. În numele acesteia, ei propovăduiau un radicalism etic și ideologic, pe baza căruia își dezvoltaseră un complex de superioritate nu numai față de democrația burgheză "putredă", dar și față de naziștii germani sau fasciștii italieni[19]. Mai semnificative însă decât diferențele specifice, erau strategiile programatice revoluționare comune de transformare a ideilor radicale în forțe sociale mobilizatoare. în cazul mișcării legionare, considerată de istorici și analiști politici exclusiv din perspectiva ei mistică, irațională, mesianică, și mai ieșită din comun este dimensiunea experimentului politic, a intenționalității și rationalității omniprezente în dirijarea gloatelor sau a indivizilor fanatizați. Scopul acestor pagini este de a pune în lumină rolul imens al intelectualității de dreapta, similar cu al "revoluționarilor de profesie" analizați de Richard Pipes. Intelectualii sunt fermentul rebeliunii, inspiratorii acțiunilor anarhice și, în cele din urmă, arhitecții întregului plan de schimbare din temelii a ordinii existente. În cazul mișcării legionare și a "generației de la 1927", conștiința identității de sine și a

misiunii istorice proprii era în momentul acela atât de precisă, acută și obiectivată încât ea nu diferă prin acuratețe, de pildă, de analizele lui Pipes privind *intelligentsia* rusă, făcută la o jumătate de secol și mai bine de la evenimente. Diferența nu este însă doar cronologică: la Pipes avem de-a face cu un text istoric, analitic, descriptiv, bazat pe judecăți de fapt, pe când la intelligentsia română radicală avem de-a face cu un discurs normativ, prescriptiv, cu judecăți de valoare.

Publicistica radicală românească este un document inestimabil: ea conține ideile programatice ale generației revoluționare laolaltă cu interpretarea lor. În 1934, în primul număr al revistei *Criterion*, Mircea Eliade definea cu exactitate programul intelectualității radicale de schimbare a cursului istoriei. În "prima zi de luciditate de *după* victorie", autorul definește – fără să folosească termenul ca atare – clasa *intelligentsiei*: acea "clasă de oameni care au fost atât de fals numiți «intelectuali», lăsând a înțelege că sunt abstracți, schematici, fără contact cu realitățile vieții și incapabili de «fapte»".[20] Eliade ține să distingă net între cei care aparțin "unor anumite specii de clerici și cărturari, cunoscute de altfel și în istoria culturii românești" și *adevărații intelectuali*. Aceștia din urmă, "departe de a fi «abstracți», sunt singurele categorii de oameni care experimentează viața direct, care sunt liberi de milionul de superstiții ale «omului practic», *și trăiesc «faptul» cu o immediatezza* necunoscută celor care au impresie că sunt *«practici»* pentru că practică greșelile înaintașilor lor". Când efectuezi asemenea distincții, este normal să ajungi la concluzia că "numele de «intelectuali» este nu numai ridicol, este de-a dreptul fals". Următorul pasaj este edificator în privința ridicolului denumirii "intelectual": "Ar fi trebuit să se spună: *creatori de fapte*

– spre deosebire de «oamenii practici», care nu sunt decât repetitori de fapte, caligrafi sau roboți. Căci «intelectualul» autentic *vede* dincolo de cotidian, înțelege jocul de forțe subterane care pregătesc istoria de «poimâine», și știe să intervină în el". Iar precizarea imediat următoare este parcă o anticipare a obiecțiilor intelectualilor de mai târziu, care distingeau între elita generației și criminalii de rând, criminalii și teroriștii legionari: "Firește, nu intervine cu ciomagul, nici printr-o adunare politică – deoarece istoria care se pregătește nu poate fi văzută, nu poate fi oprită în loc prin forțe materiale; ei nu i se pot opune decât tot forțe subterane, adică idei, viziuni, tensiuni, stări sufletești". Fiind "clarvăzători, creatori de valuri și de fapte", radicalii revoluționari, "tocmai ei sunt aleșii prin care o istorie crește, prin care o țară merge mai departe sau decade în neființă".

Cineva ar putea să aibă îndoieli că aici ar fi vorba de ceva concret, însă Eliade nu ezită să concretizeze, să culpabilizeze pe intelectualii noncolaboraționiști și să exalte revoluția legionară: "Dar *mâine?* De ce ezită anumiți intelectuali să colaboreze trup și suflet în acele forțe politice care sunt pe cale de realizare? De ce nu se integrează ei mesianismului, curentelor populare și naționale care zguduie actualele forme de viață ale țării, visând alte rosturi și alte ierarhii? Aceasta doar nu mai e o istorie care se *consumă*, ci o istorie care *se face*. Fără îndoieli. Dar și ziua de *mâine* este tot o consumare, tot o realizare a ceea ce creatorii de fapt au însămânțat – cu gândul, cu scrisul, cu vorba sau chiar numai cu prezența lor – mulți ani înainte. Este o viață nouă, fără îndoială".

Ne aflăm în 1934, Corneliu Zelea-Codreanu încă nu a fost ucis, nici Nae Ionescu încarcerat (împreună cu Eliade), apoi otrăvit, iar Mircea Eliade vorbește deja cu

siguranță despre viitorul stat național-legionar și despre «omul» pe care îl concepuse programatic: "Dar ea a fost de mult văzută și experimentată, concret, de omul nou al anilor trecuți, care nu mai e om nou astăzi. Ceea ce așteaptă acum zeci de mii de oameni, a fost de mult realizat, actualizat și poate chiar depășit – a fost în orice caz *consumat* – de către creatorii adevărați de fapte, de către «intelectualii» unei țări.

Nae Ionescu experimenta statul țărănesc într-o vreme când toată lumea era convinsă de fertilitatea statului liberal. Nae Ionescu «a văzut» – și experimentează statul național, revoluționar, acum, când toată lumea crede în statul țărănesc. Aceasta, din punct de vedere politic".

Există o penibilă încercare astăzi dacă nu de a-l disculpa pe Mircea Eliade de legăturile cu legionarismul, măcar de a limita "adeziunea" lui și ieșirile de-a dreptul isterice la o scurtă perioadă, în 1937, și la un număr de numai vreo 12 articole scrise chipurile din oportunism, nu din convingere politică.[21] Într-un articol, tot din *Criterion*, Mircea Eliade contrazice această opinie. Articolul se numește *De ce sunt intelectualii lași?*, iar semnatarul său critică cu vehemență tocmai spaima intelectualilor de mișcările radicale și aderarea lor la aceste mișcări din oportunism, nu din convingere: "Tot așa după cum le-a fost frică tuturor intelectualilor creștini de succesele Gărzii de fier – și au început să o aprobe nu pentru că le convenea programul Gărzii, ci pentru că se temeau să nu fie suspectați și persecutați după o eventuală victorie a ei"[22]. *Frica* intelectualilor și-ar avea "rădăcina în lipsa de conștiință «funcțională» (dacă ni se iartă expresia), în lipsa conștiinței că ei «intelectualii», reprezintă – în pofida oricărei violențe și a oricărei prostii politice – singura forță invincibilă a unei națiuni"

În relația intelectual radical – mișcare extremistă de masă, intelectualul are poziția privilegiată: "Deci, *asta* reprezintă «intelectualii»: lupta contra neantului, a morții; permanenta afirmare a geniului, virilității, puterii de creație a unei națiuni. Și, ca atare, n-au de ce să se teamă, să intre în panică și să se umilească în fața unei mișcări politice cu șanse de succes. Mai întâi, pentru că *orice* mișcare politică își are rădăcinile în *ideile* unui intelectual sau unui grup de intelectuali. (Nu vorbesc, firește, nici de guverne, nici de legislații abstracte, ci de revoluții, de forme de reacțiuni concrete, istorice)".

Remarcabilă la Mircea Eliade este fermitatea convingerilor sale, fidelitatea în angajamentele politice, mersul mai departe, fără a se mai uita înapoi[23], o dată drumul ales. El nu este niciodată măcinat de îndoieli, decât, poate, în adolescență, până să-și găsească drumul – și nu va regreta niciodată pașii făcuți. Mulți își bat astăzi capul să descifreze anumite examene de conștiință sau regrete pentru opțiunile de tinerețe. Nu vor găsi niciodată așa ceva, decât poate în legătură cu Holocaustul, deși el nu face nici o legătură între cea mai mare tragedie a secolului și curentele intelectuale și mișcările sociale de masă care au pregătit-o. Holocaustul a fost posibil pe o scară atât de întinsă și cu participarea contemplativă a atâtor grupuri sociale, pentru că mințile oamenilor au fost pregătite să accepte oroarea și să admită necesitatea ei. Una dintre viitoarele studente americane ale lui Eliade, Juliana Geran Pilon, originară din Transilvania, dintr-o familie parțial dispărută în Holocaust, parțial scăpată, i-a cerut profesorului iubit o prefață la o carte autobiografică. Eliade i-a dat-o, referindu-se la conceptul de "banalitate a răului" al lui Hannah Arendt și la cei puțini care au salvat evrei cu riscul propriei persoane, ceea ce-l făcea

să adauge că "nu există nimic banal în bunătate".[24] La Eliade este vorba de un caz de *idioție morală* (vezi și capitolul despre Holocaust). Explicația atitudinii sale o găsim tot în tinerețea liderului promoției de la 1927. Mircea Eliade se programase singur, din punct de vedere moral și intelectual, așa cum toți cei din generație programaseră necesitatea politică a statului național, revoluționar legionar. În viziunea lui, intelectualul, cel care inițiază revoluțiile și reacțiunile politice, nu are motive de inhibiție în fața acestor mișcări extremiste, nici chiar după ce acestea ajung la putere sau sunt condamnate de istorie: "nici o revoluție și nici un act politic nu privește *direct* pe intelectual. Poate privi, în orice caz, numai *interesele* lui de breaslă, confortul lui, familia lui. În ceasul în care ceva se întâmplă politic, deci se consumă – intelectualul se află cu mult înainte, ocupat să creeze ceva care să muște din eternitate, sau să facă ceva care numai după mulți ani va fi precipitat în stradă, va căpăta valoare politică.

În ceasul unei revoluții sau crize, intelectualul adevărat se află prea departe ca să se mai poată *întoarce* înapoi. El a trecut de mult pe acolo. Ceea ce pare nou pentru mase, este de mult trăit, asimilat, consumat pentru el".

În aceste rânduri se află cheia înțelegerii atitudinii ulterioare a lui Eliade și a acelora din generație care au avut o orientare pro-legionară, pro-fascistă. Cheia motivației interioare. Uimitor este că rândurile au fost scrise în 1934 și că – de atunci și până la sfârșitul vieții – nici o schimbare nu pare să fi intervenit. Șeful de promoție și doctrinarul "generației 1927" a fost mereu consecvent cu sine însuși. Dacă Mircea Eliade și-a păstrat convingerile, nu neapărat cele politice, ci numai pe cele intelectuale, atunci nu trebuie să ne mirăm. El

făcea distincția netă între intelectuali ("anumite specii de clerici și cărturari", care sunt autori de cărți, șoareci de bibliotecă, prizonieri ai unui univers cultural livresc, limitat, niște birocrați culturali) și "adevărații intelectuali"[25] (*intelligentsia*, așa cum a analizat-o Richard Pipes, "creatorii de fapte" politice, de istorie și valori, inspiratorii de acțiune pentru mișcările revoluționare). Era clar că intelectualii (produse tipice ale "societății descompuse burgheze", după cum considera Eliade democrația parlamentară europeană[26]) nu-i puteau judeca pe "adevărații 'intelectuali'" în termenii moralei obișnuite, burgheze. Sunt două fețe ale aceleiași clase, ca două fețe ale unei monede, dar care nu comunică între ele, supunându-se unor criterii morale și ideologice contrare; ele au în comun apartenența profesională și preocupările științifice sau culturale, însă între ele se află prăpastia dintre democrat și anarhist, dintre liberal și radical. Iar ultimul se află *dincolo de bine și de rău*.

Și totuși, dacă originile intelectuale ale liberalismului și radicalismului sunt comune, logic ar fi ca această comunicare să fie posibilă. Istoric vorbind, au existat destule cazuri în care – o dată cu parcurgerea unor vârste biologice sau ca urmare a unor experiențe limită – purtătorii ethosului radical s-au convertit la valorile societăților democratice, acceptând până la urmă civilizația procedurală pe care o respinseseră anterior cu vehemență. Asta însă numai după ce s-au convins de deplinul eșec politic și etic al ideologiei susținute de ei. Intelectualii români fac și în această privință excepție. De cinci ani încoace, de când a căzut regimul comunist în varianta lui totalitară (fie și "cu dinții scoși", cum ar spune Adam Micknik), nici un intelectual radical de stânga nu și-a făcut *mea culpa* pentru asocierea sa, într-o etapă sau alta a regimului,

cu crimele sau abuzurile sau corupția sau nedreptățile acestuia. La noi, nici extrema stângă, nici extrema dreaptă nu și-au asumat vreo responsabilitate. Or, *felix culpa* înseamnă să-ți trăiești cu seninătate culpabilitatea. Aici, problema complicității este extrem de subtilă. Ea nu se leagă atât de persoanele care au apăsat pe trăgaci din proprie inițiativă sau au ordonat execuții, ci de recunoașterea responsabilității de către persoane care s-au asociat cu mișcări radicale, totalitare, deosebit de precise în explicitarea identității lor agresive, criminale, represive, intolerante. Iată de ce faptul că mișcările acelea au ajuns sau nu la putere are mai puțină importanță. *Și ne vom salva sau ne vom pierde nu prin ceea ce am fost, ci prin ceea ce am vrut să fim*, scrie Unamuno în cartea sa despre don Quijote.

Tot "șeful de promoție" al "generației de la 1927", Mircea Eliade, a oferit o disculpare *apriorică* pentru propriul său comportament. În pasajul deja citat, el scria: "În ceasul unei revoluții sau unei crize, intelectualul adevărat se află prea departe ca să se mai poată întoarce înapoi. El a trecut de mult pe acolo. Ceea ce pare nou pentru mase, este de mult trăit, asimilat, consumat pentru el". Pasajul trebuie mereu păstrat în minte atunci când încercăm să înțelegem ceva despre "generația de la 1927". În numele unei perspective istorice aposteriorice, nu putem condamna o perspectivă spiritualistă aprioricâ. Mircea Eliade nu a fost niciodată un naiv sau un neinformat, cu atât mai puțin un om nereceptiv față de frământările epocilor în care a trăit deși, mai târziu, după exilul occidental, nu va mai comite niciodată *greșeala* identificării politice și istorice (rămânând totuși fidel opțiunilor de tinerețe). El comitea însă astfel o și mai mare eroare: ferindu-se de *Zeitgeist*, din pricina aspectelor sale malefice, el nu face

cunoștință nici cu cele benefice, preferând să le ignore. Este vorba chiar de identificarea morală cu tragediile de conștiință ale lumii postbelice, poreclită – ceva mai târziu, când șocul celui de-al doilea război mondial se va fi atenuat – postmodernă. Hermeneutica publicisticii sale interbelice ne arată că *și aici este vorba de un refuz deliberat, nu de o cecitate morală*.

Mircea Eliade înțelegea perfect natura totalitarismului. Mai mult decât atât, el dovedește – în 1935! – care este semnificația eroică a înfruntării de către un individ a totalitarismului și soarta lui tragică, atunci când totalitarismul prosperă, iar individul piere. Articolul *Destinul lui Panait Istrati*, scris la moartea marelui scriitor, explică de ce dispariția acestuia a fost trecută sub tăcere de presă și opinia publică autohtone. Pentru că, "acest om și acest mare scriitor a avut desigur un destin al său, care l-a împiedicat să adere oricum și sub orice condiții; care l-a împiedicat, mai ales, să-și trăiască fericit și confortabil rămășița de viață pe care i-o îngăduia tuberculoza".[27] Panait Istrati, scrie Eliade, "ajunsese în culmea gloriei, și se pregătea să plece în Rusia sovietică – toată presa de stânga îl slăvea, editorii se îmbulzeau să-l tipărească și să-l traducă, publicul de pretutindeni, îndeosebi publicul proletar, îi aștepta lacom cărțile. Istrati ar fi putut, în acel ceas, să ajungă cel mai popular autor al stângii. Avea talent, avea forță, avea succes; înapoia lui se aflau milioane de oameni, sute de ziare și reviste, fonduri colosale".

Panait Istrati se duce în Rusia Sovietică. Are loc "schimbarea la față" a autorului (vezi Interludiu). Iată ce scrie Mircea Eliade despre felul în care Istrati ajunge *paria* pentru mișcarea comunistă internațională: "Oamenii pe care i-a părăsit Istrati s-au răzbunat, așa cum au putut: prin tăcere, prin calomnie, prin

compromitere. Cea mai odioasă calomnie au răspândit-o ziarele franceze de extremă stângă; Istrati plătit de Siguranța română! Ca și cum, dacă ar fi avut nevoie de bani, n-ar fi găsit el destui în Rusia sovietică, unde fusese invitat și primit cu brațele deschise". Pentru că de la întoarcerea din Rusia și până la moarte a fost și a rămas un «renegat», el a fost înjurat și calomniat nu numai de partidele și presa de extremă stângă, dar și de partidele și presa de extremă dreaptă, a căror antipatie și ură și le câștigase anterior. Istrati "*trădase* deci prea mulți șefi, prea multe doctrine, prea multe prostii". Eliade rezumă cu precizie simplitatea tragică a destinului și *hybris*-ului comis: "Acest mare scriitor a crezut că datoria oricărui om care ține condeiul în mână, este să ia o atitudine politică și socială (...) Istrati a uitat, însă, că nici un scriitor nu mai poate renunța la «atitudinea» pe care a îmbrățișat-o decât cu riscul definitivei sale compromiteri. Istrati n-a știut – n-avea de unde s-o știe – că acel care aderă la o atitudine politică militantă, nu mai poate pretinde să rămână liber, să păstreze «spiritul critic», să facă observații și să i se mulțumească pentru asta. Istrati a făcut marea greșeală de a se retrage, de a-și mărturisi greșelile în public".

Motivația ruperii lui Istrati de comunism este limpede pentru Eliade: *un intelectual critic nu poate să accepte mitul social și politic* (așa cum fusese definit de Sorel), "după ce s-a convins că ascunde nedreptăți și crime". Motivația pentru care Istrati nu putea fi iertat este o consecință a faptului că *ethos*-ul mișcărilor totalitare nu se poate lipsi de mit, chiar dacă în numele său se comit crime. Tocmai de aceea, simpatia lui Eliade pentru Istrati este limitată, iar discipolul lui Nae Ionescu precizează: "Astăzi, totuși, numai miturile au

priză asupra conștiințelor și numai prin ele se așteaptă biruința". Sfârșitul articolului *Destinul lui Panait Istrati* este, de fapt, o condamnare a celui care tocmai murise: "Cu câteva luni înainte de moarte, Istrati se plângea mâhnit și înfuriat împotriva calomniilor. N-avea dreptul să o facă. Frontul politic pe care îl părăsise, se răzbuna cu armele politice; compromițându-l și calomniindu-l. Istrati vorbea despre omenie, cavalerism, respect al adversarului și celelalte virtuți de luptă bărbătească. Panait Istrati dovedea prin asta cât de puțin trăia în actualitate, cât de «învechit» era, cât de departe de omul zilelor noastre. A murit înfrânt; nu atât de boală, cât de vremea nouă pe care n-a cunoscut-o și n-a înțeles-o".

Cinismul viitorului istoric al religiilor este o consecință a "hermeneuticii" politice aplicate destinului lui Panait Istrati: dacă ar fi fost un scriitor independent de un partid politic, atunci el nu ar fi avut de suferit; fiind însă un militant, care după aceea și-a renegat convingerile – chiar dacă o făcea din motive întemeiate, reale – el *trăda* întâi condiția de scriitor independent, apoi și-o trăda pe aceea de scriitor militant. Pentru ele, conchide Eliade, el a fost pedepsit de destin[28]. Ceea ce uimește la Mircea Eliade este refuzul său de a-și aplica lui însuși aceeași judecată. Ca și Istrati, dar intrând activ și necritic în mișcarea legionară, Eliade își trădase "misiunea față de sine și opera sa", întrucât destinul nu îi îngăduia să-și risipească "inteligența, geniul și forța creatoare în alte munci decât cele ale spiritului". Spre deosebire de Istrati, el nu a cunoscut niciodată însă pedeapsa destinului pentru această "trădare". Și nerenegându-și niciodată convingerile politice, precum Istrati, – care, astfel, în opinia eulogului naeionescian, trăda a doua

oară – el evita cu bună-știință și abilitate pedeapsa destinului, mai dură decât orice altceva dacă are loc în timpul vieții. Abil, evitând un examen al propriei conștiințe, Eliade a reușit să evite parțial și local (pentru că în timpul vieții sale au existat contestații dure, mai ales în Israel și Italia) a fi deranjat de destin în America și în timpul vieții. Era realist. Și mai bine pregătit decât Istrati pentru a supraviețui. O dezbatere cu sine și cu lumea, care i-ar fi pricinuit cu siguranță un stress, l-ar fi împiedicat în realizarea ciclopicelor sale proiecte enciclopedice. O astfel de dezbatere se putea solda cu distrugerea fizică, psihică și morală, cu condamnarea la marginalitate – ca în cazul lui Istrati. Aici avem însă de-a face cu două instincte. De sens contrar. La Istrati – instinctul moral, care, atunci când nu întemeiază religii, este autodistrugător; la Eliade – instinctul de autoconservare, care, atunci când nu capătă forme sociale agresive, facilitează creația.

Paradoxul raportării lui Mircea Eliade la "destinul lui Panait Istrati" vine din faptul că atitudinea primului ar fi rămas neschimbată chiar și dacă ultimul ar fi trăit o experiență identică față de nazism. Este importantă sublinierea acestui fapt, care ne ajută să înțelegem motivația profundă a lipsei de regrete a tuturor membrilor "generației de la 1927" față de asocierea lor directă sau indirectă cu Garda de Fier, față de exaltarea lui Corneliu Zelea Codreanu sau a lui Nae Ionescu. În general, din pricina radicalismului ideologic, atitudinea "generației" față de nazism și comunism este binevoitoare. Dar puternicele componente creștine și naționaliste ale legionarismului i-au împins pe Eliade și colegii săi până la respingerea conținutului doctrinar al hitlerismului și sovietismului. O lectură atentă ne conduce către concluzia că, în ciuda similarităților pe

linia formei și a radicalismului, *"generația de la 1927", ca purtătoare a ethos-ului legionar, respingea esența nazismului și comunismului. Era vorba de o respingere din punctul maxim de tensiune al radicalismului, nu de una din punctul minim al moralei.* Din pricina radicalismului moral și a puternicei încărcături teologice (autointitulată ortodoxă, dar, de fapt, cum au demonstrat teologi nepartinici, necreștină, chiar anticreștină[29], legionarismul își dezvoltase un adevărat complex de superioritate față de mișcările radicale politice, din pricina caracterului secular, chiar ateu al acestora[30].

În articolul "Noul barbar", publicat în ianuarie 1935, în *Vremea*, Eliade compară Europa momentului său istoric cu Europa din epoca invaziilor popoarelor migratoare: "Asemănarea de structură dintre aceste două momente istorice – atât de deosebite, totuși, sub alte aspecte – este semnificativă. Lupta contra «populației civile», cum se spune în manualele moderne de război, este în același timp lupta contra vieții civile. Adică suspendarea, dacă nu atrofierea, funcțiunilor esențiale ale organismului social: civilitatea, conștiința valorilor, omenia"[31].

În anii dominației comuniste în Europa de Est, rândurile de mai sus ar fi putut fi citite ca exprimând un manifest antipolitic. Eliade atrage atenția asupra fenomenului distrugerii de către totalitarism a valorilor societății civile. El merge până acolo încât denunță ruptura completă între planul valorilor supreme, spirituale ale creștinătății și europeității, pe de o parte, și dogmele ideologice intolerante, distrugătoare de cultură și civilizație ale totalitarismelor de stânga și de dreapta: "Dar nu numai în ceea ce privește viața civilă războiul viitor și epoca imediat următoare se aseamănă cu vremea năvălirii barbarilor. Punctele de coincidență

sunt mai numeroase. Suspendarea înțelegerii dintre oameni prin imprimarea violentă a formulelor și clasificărilor, va fi aceeași. «Roman» și «barbar», atunci; «proletar» și «burghez», «arian» și «nearian», acum. Sângele (rasa) și clasa socială vor fi formulele prin care lumea se va împărți din nou în două, ca și la începutul Evului Mediu. Atunci, exista cel puțin idealul universalist al creștinătății, al comunității oamenilor mântuiți. Acum, un asemenea ideal nu poate exista; căci rasa nu se poate schimba, iar conștiința clasei sociale se pierde după câteva generații".

Logica binară exclusivistă a noii ordini geopolitice barbare elimină valorile supreme comune ale umanității și, laolaltă cu ele, o operă particulară de artă sau un adevăr real sau un fapt caritabil. Formulele de caracterizare ale lui Eliade anticipează unele teze și formulări din *Originile totalitarismului* de Hannah Arendt[32], cu diferența că ele sunt scrise înainte de cunoașterea consecințelor ultime ale celor două totalitarisme (Holocaustul și Gulagul): "Am făcut exact două mii de ani înapoi. Economia spirituală a Creștinătății nu mai poate funcționa; în locul ei se instaurează matriarhatul german și tribul sovietic, cu o economie specifică și o spiritualitate specifică. Pâine nu vor mai mânca decât arienii (în matriarhatul german) și proletarii (în tribul sovietic). De asemenea, «idei» nu vor mai putea avea decât acei care cunosc pe de rost formulele magice ale economiilor respective".

Sunt multe alte referiri la Eliade privind schemele simpliste ale marxismului și național-socialismului.[33] Deși, din punct de vedere formal, asemănările dintre legionarism și celelalte mișcări totalitare merg până la identitate, reprezentanții generației atrag în permanență atenția cu privire la valoarea diferită a

elementelor componente ale acestor ecuații formale. De pildă, cu toate că ei concep în mod identic rolul "revoluționarilor de profesie", al intelectualilor, ei țin să marcheze mereu diferența față de nazism și sovietism: "Ne interesează un singur amănunt: că foarte multe din aceste idei, formule, sugestii sau mesaje – au fost dibuite la început de «intelectuali». Colecția articolelor de economie politică și finanțe a profesorului Nae Ionescu stă dovadă.

Lucrul acesta nu poate decât să ne bucure; pe noi, care, rezistând invaziei ideologice stalinisto-hitleristă, continuam să credem în rolul efectiv al creatorilor de valori, al «intelectualilor»"[34]

În ecuația mișcărilor totalitare, ca alianțe dintre elitele intelectuale și gloate (mase), Eliade, pe de o parte respinge nu numai rolul intelectualilor, iar pe de alta, subliniază că tocmai asocierea cu spiritul maselor atrage caracterul totalitar al unei mișcări. Spiritul maselor este și cel care distruge creația artistică sau cercetarea științifică sau filosofia. Combătând ideologiile care transformă "masele" în criteriu artistic, cultural, științific, Eliade le identifică și se delimitează de ele, excluzându-le chiar din respectivele activități: "acest cuvânt al maselor îl spune întotdeauna un sanhedrin de rasiști, fasciști, sau comuniști. Ei reprezintă spiritul maselor; al maselor germanice sau al maselor proletariene"[35].

Ideea deosebirii dintre legionarism și celelalte mișcări radicale era accentuată atât de legionarii amestecați în politică, cât și de intelectualii care încercau să confere doctrinei un fundament creștin-ortodox creștin solid; în ochii lor, "Mișcarea" avea o asemenea legimititate etică, ontologică, chiar teologică, încât ei o concepeau ca având o funcție

soteriologică în raport cu poporul român. Iar istoria a ținut să accentueze mereu această legitimitate, "în răspăr" față de mișcările înrudite. Legionarii au reprezentat singura mișcare de extremă dreaptă persecutată (mai întâi în cadrul unei dictaturi regale) în cadrul unei dictaturi de dreapta – dictatură militară, pro-nazistă. În "aritmetica crimei", numărul legionarilor uciși depășește cu mult numărul celor asasinați de legionari, mai ales că mulți se lăsau omorâți invocând *pathos*-ul creștin al nonviolenței. Toate acestea le-au sădit în mințile membrilor și moștenitorilor ideologici ai mișcării convingerea că sunt *eroi*, iar apoi au consolidat reputația lor de *martiri*, de cei mai "puri" reprezentanți și "aleși" ai unui popor suferind, martir, pur, el însuși ales de Dumnezeu și binecuvântat cu un rol special în istorie. Radicalitatea lor, terorismul, exclusivismul, crimele, antisemitismul, toate au fost uitate sau puse pe seama unor factori conjuncturali[36]. Niciodată legionarii nu s-au autoperceput ca vinovați. Venirea la putere a comuniștilor – care pentru legionari a însemnat o continuitate în planul persecuțiilor, începute de Carol al II-lea și desăvârșite de Antonescu – nu a contribuit defel la autoculpabilizarea legionarilor. Obiectiv vorbind, comuniștii au dezlănțuit o represiune, care, mai ales în primul deceniu, nu a afectat doar pluralismul politic, ci și societatea civilă, identitatea națională și profundele aspirații creștine ale poporului român, adică, cu alte cuvinte, tot ceea ce constituia rezervorul energiei morale. Din acest punct de vedere, legionarii se identificau simbolic cu destinul nației, astfel încât au continuat să se perceapă ca martiri. Anterior, fiind înfrânți și încarcerați înainte de terminarea războiului, legionarii nu au mai apucat să participe la perpetuarea crimelor comise de aliații lor naturali, naziștii. Într-un fel,

nu este deci de mirare că mulți dintre ei, inclusiv reprezentanții intelectuali de frunte, nu au avut conștiința culpabilității. Iar persecutarea lor politică s-a făcut laolaltă cu reprezentanții partidelor democratice, ai "partidelor istorice". Și unii și ceilalți au fost deținuți politici. Persecutându-i politic, ca și pe ceilalți reprezentanți ai societății burgheze "descompuse", comuniștii comiteau o mare nedreptate. Ei eliminau însă astfel o discuție etică importantă. Nu este mai puțin adevărat că ei nu puteau și nici nu aveau dreptul să asigure contextul moral al unei asemenea discuții. Ar fi echivalat cu o autocondamnare morală.

Din punct de vedere politic, legionarii au avut puține ocazii de a-și duce la îndeplinire fantasmele ideologice. Crimele pe care ei au apucat să le comită, pogromurile inițiate de ei, planurile de suprimare a reprezentanților democrației, toate acestea au fost puse de revizionismul istoric legionar (la care a participat din plin și Horia Sima, de pildă) pe seama unor indivizi izolați, a unor reprezentanți "nereprezentativi" ai Gărzii de Fier sau ai Mișcării (astfel, de curând, la televiziune, Dan Zamfirescu a afirmat că s-au scos la iveală documente care probează că Horia Sima era "omul Siguranței", al lui Moruzov). Iar disculpările ulterioare au fost făcute în numele unor prezumții de nevinovăție ale Mișcării ca întreg sau în numele anumitor elite ale ei. Istoria neconsumată a acestui radicalism a devenit, odată cu trecerea timpului și uitarea care s-a așternut, un fel de circumstanță atenuantă pentru neparticiparea la continuarea marilor crime înfăptuite odată cu dezlănțuirea războiului, dar la care participaseră cu frenezie până au fost stopați de mareșalul Antonescu. La fel, anticomunismul sălbatic, ca reacție radicală la mișcarea totalitară radicală de sens contrar, a fost

folosit ca argument ideologic și moral pentru a disculpa legionarismul (considerat, "totuși", ca expresie a ortodoxismului și românismului) în raport cu comunismul (considerat ca expresie a internaționalismului și iudeo-bolșevismului). Aceasta este o consecință a Războiului Rece, în timpul căruia, prin intermediul diferitelor canale (Radio "Europa Liberă", literatura anticomunistă, publicistica propagandistică); se încerca folosirea tuturor "resurselor" în cruciada anticomunistă. Or, pericolul este imens, întrucât reabilitarea firească, democratică, atât de necesară, a dreptei se face totuși în bloc, ceea ce implică și disculparea extremei drepte.

Temele și structurile mentale ale legionarismului mai fuseseră odată recuperate de comunismul ceaușist. Național-comunismul reprezenta o combinație ideologică și propagandistică abilă între elemente ale extremei stângi și extremei drepte. Astăzi se încearcă o recuperare a legionarismului pe coordonate diferite: radicalismul său este recuperat atât de partide politice aliate puterii, în mod mascat, de partide aflate în opoziție, cât și de mișcări ale "societății civile"; ortodoxismul său este resuscitat de elite clericale și intelectuale; iar naționalismul de puțin cam prea multe partide, orientări, publicații, autori, gloate. Fiecare ia însă ceea ce-i convine, trăind în iluzia că legionarismul poate fi separat de elementele inconveniente.

În general, se vorbește cu multă detașare și cinism despre faptul că oameni precum Nae Ionescu și discipolii săi, Mircea Eliade, Emil Cioran sau chiar Constantin Noica, nu au participat niciodată la "activitățile de teren", la pogromuri, crime, bătăi de stradă, etc. Din punct de vedere moral însă, unii dintre ei sunt cei care au experimentat teoretic ideile care au conferit legitimitatea actelor de *rebeliune împotriva*

statului de drept, pe motiv că ar fi expresia corupției clasei burgheze conducătoare. *Împotriva* procedurilor parlamentare – este drept, adesea încălcate de indivizii aflați în funcții, la periferia unor interese de partid sau la remorca intereselor unor personalități publice – ei construiau mitul social și politic al purității morale a neamului și cel al misiunii mesianice a românității, ca expresie perfectă a spiritului ortodox, moștenitor privilegiat al tradițiilor Imperiului Roman de Răsărit și teologiei bizantine. *Împotriva* unui produs de import relativ recent și care "se dovedise" inadecvat tradițiilor neamului și specificului național, ei teoretizau o legitimitate mult mai profundă, cea a unor secole, ba chiar milenii de istorie și tradiție spirituală. Ceea ce nimeni nu poate astăzi nega este că fiecare în parte, indiferent de evoluția sa intelectuală și de locul de rezidență, Noica, Eliade sau Cioran și-au exprimat până la sfârșitul vieții neîncrederea în democrație, fie și numai dacă au făcut-o în mod indirect, mai ales în scrieri "intime", totuși publicate. Reapariția lor masivă și revendicarea lor explicită ca precursori de către noile mișcări radicale de dreapta nu sunt întâmplătoare. Întrucât nimeni nu a insistat în a demonstra în mod explicit că tocmai argumentele lor etice, metafizice sau teologice sunt invalide, ei par a întruchipa astăzi fundamentul teoretic și legitimitatea morală ale unor mișcări în căutarea de adepți și prozeliți. Tirania intelligentsiei continuă astfel nestingherită. Iar experiențele traumatice ale acestui secol au devenit o simplă paranteză. Pe care mișcările respective se grăbesc inutil să o închidă. Or, pe lumea aceasta există lucruri care nu pot fi puse între paranteze.

III

Interludiu

Panait Istrati a început Războiul Rece pe cont propriu. Era un comunist din convingere, un luptător împotriva marilor nedreptăți ale lumii, într-o lume care era cu mult mai puțin democratică și dreaptă decât cea din zilele noastre.

M-am gândit mult dacă nu cumva nazismul și comunismul au avut totuși un rost. Un rost nu neapărat ascuns, ci unul vizibil pentru toată lumea. Cele două totalitarisme au fost experimentele cruciale prin care umanitatea a testat alternativele aflate la stânga și la dreapta drumului anevoios către democrație. Eșecul lor, marile catastrofe umane pe care le-au produs, prețul enorm plătit de toată lumea, inclusiv de lumea liberă, i-au convins pe liderii națiunilor democratice, pe liderii forțelor politice, că drumul spre democrația de tip liberal, cu puternice concesii de protecție socială, era drumul cel mai sigur. A fost însă nevoie de prea multe sacrificii, de prea multe ocoluri pentru a vedea aceste adevăruri.

Sacrificiile, ocolurile puteau fi evitate dacă cineva ar fi avut voința politică și tăria de a-i asculta pe cei care vedeau. Panait Istrati le-a văzut de la bun început. El era atât de cinstit încât a riscat, spunând adevărul, să piardă totul, faimă, onoruri, carieră, prietenii, sănătatea, liniștea. El nu a ezitat însă. Și a fost pedepsit în mod crunt. Dat fiind faptul că mesajul său a devenit credibil abia peste decenii pentru cei

cărora îl adresase – în principal stânga intelectuală occidentală, stânga democratică, deoarece, de pildă, naziștii denunțau și ei comunismul – am putea să credem că sacrificiul lui a fost inutil. Însă nu sacrificiul lui a fost inutil, ci pedeapsa aplicată lui Istrati, împreună cu întregul efort al stângii intelectuale progresiste de a nega adevărurile pe care acest scriitor brăilean i le striga în față cu înverșunare.

Panait Istrati este un atipic. De aceea, intelectualitatea română nu l-a adoptat ca model moral nici în vremea comunismului, nici astăzi. Pot fi adoptate ca modele numai personalitățile imitabile. Iată de ce pot exista mii de impersonatori ai lui Nero sau Michael Jackson, dar nici unul al lui Iisus Hristos. Intelectualii români nu l-au privit pe Istrati ca pe un erou. El era un om prin excelență moral. Moralitatea lui l-a făcut să adere la comunism, în care vedea o soluție pentru îndreptarea relelor ale lumii burgheze, ale societății care, deși democratică, încă mai excludea atâția oameni de la binefacerile vieții prospere, de la avantajele democrației și accesului la cunoaștere, avere, putere, faimă, adică tot ceea ce omul visează. Dacă suntem sinceri, vom constata că nici intelectualii evrei comuniști nu au aderat din alte motive la comunism. În schimb, comunismul nu făcea apel la intelectualii români și în nici un caz din motive morale. Chiar existența unui organ pentru perceperea nedreptății nu garantează o identitate a modurilor de a percepe excluderile din această lume. Iar dacă suntem la fel de sinceri, atunci constatăm că aceleași nedreptăți, imperfecțiuni, aceeași corupție a societății burgheze provocase în rândurile dreptei radicale o condamnare morală similară. Radicalismul celor două mișcări venea din "revolta împotriva modernității", adică a opțiunii burgheze pentru modernitate. Ea nu era chiar ceea ce s-ar putea azi numi o opțiune pentru proceduri, ci una materialistă, cinică, a îmbogățirii cu orice preț, chiar cu acela al sacrificării celor care munceau sau al intelectualilor. Este perioada în care societățile occidentale treceau printr-o profundă criză de integrare. Era o mare desincronizare între planul vieții economice și cel al vieții politice. Revoluțiile moderne – națională, industrială – eliberaseră mase imense de oameni din servitute și le integraseră în economia modernă. Totuși, partidele politice burgheze, întregul sistem politic burghez nu integrase aceste mase și din punct de

vedere politic. Şi nici pe intelectuali. De aici revolta radicalismelor împotriva ordinii existente. Diferenţa a fost că, de pildă, stânga democratică (social-democraţia), ca şi dreapta democratică (democrat-creştinii, agrarienii), luptaseră procedural pentru integrarea în sistem şi, treptat, integraseră şi masele lor de susţinători. Nerăbdarea mişcărilor totalitare le-a făcut să aleagă calea modernizării rapide, bruşte. Revoluţiile lor de integrare s-au petrecut însă prin eliminarea politică a tuturor adversarilor, iar în scurtă vreme a propriei lor baze de masă. Exercitarea puterii în numele propriului program radical şi consolidarea ei deveniseră mult mai importante decât programul iniţial.

Panait Istrati a fost unul dintre primii care au înţeles aceasta. Şi a fost singurul comunist care a avut curajul să spună adevărul, tare, clar, răspicat. Era un adevăr dureros, crunt, care contrazicea convingerile sale cele mai intime, pentru care militase şi scrisese toată viaţa. A avut tăria s-o mărturisească, însă adevărul său era prea insuportabil pentru o întreagă mişcare intelectuală care îşi trăgea întregul rost al existenţei din această credinţă. Din punct de vedere psihologic, mecanismul acesta de respingere este unul firesc şi el demonstrează o sănătate psihologică monstruoasă. Însă din punct de vedere moral, reacţia de respingere faţă de adevărurile demonstrate de Istrati este abominabilă. Există analogie aici cu mesajul hristic. Sper să nu se înţeleagă că îi compar pe Panait Istrati şi Iisus Hristos! Nu compar decât felul în care mesajele lor de adevăr au fost receptate. Omenirea nu a învăţat încă să înţeleagă altfel adevărul decât în forme sistematice, rigide, coerente, în mod logic, noncontradictoriu, în acord cu dogma sau cu ştiinţe sau cu autoritatea politică. Adevărul este însă ceva viu, care nu poate fi conceptualizat, instituţionalizat, ritualizat decât în mod parţial şi relativ, numai pentru a avea nişte puncte de reper, a căror funcţie este strict pedagogică, retorică sau civilizatorie. Când apare un om sau o fiinţă cu chip de om, al cărei mesaj de adevăr este atât de diferit de tot ceea ce oamenii cunosc, înţeleg, s-au obişnuit, de care se tem sau pe care îl adoră, ei nu se pot despărţi de ceea ce cunosc pentru necunoscut, chiar dacă ceea ce cunosc este doar parţial adevărat sau chiar fals, iar ceea ce nu cunosc este adevărat, iar ei bănuiesc asta. În schimb, minciuna este imediat crezută. Ea se adaptează la ceea ce oamenii cunosc,

înțeleg, la obișnuință. Minciuna credibilă are coerență și respectă legea noncontradicției.

Să ne închipuim ce s-ar întâmpla astăzi dacă ar apărea un personaj, uman sau divin, care ne-ar spune că felul în care noi trăim și gândim – de la modul în care ne câștigăm existența până la felul în care ne petrecem timpul liber, de la tot ceea ce ne dorim în mod explicit până la ceea ce ne dorim pe ascuns, de la modul în care ne îmbrăcăm până la modul în care iubim, ne întemeiem familii, ne raportăm la divinitate – că totul deci este greșit și ne-ar îndemna să abandonăm totul, s-o luăm de la început. Cine l-ar crede? Și nu ar fi oarecum o reacție "firească" să-l și pedepsim? Sau măcar să-l alungăm? Să zicem că acesta ar fi un Mesia. De fapt, o astfel de posibilitate și-a imaginat Ivan Karamazov, în cumplita lui poveste "Marele Inchizitor"! Numai imaginându-și asta, și admițând ce i s-ar putea întâmpla, din nou, lui Mesia, el a înnebunit.

Panait Istrati a făcut mult mai puțin. El le-a spus anumitor oameni că gândesc greșit și că modul în care își imaginează viitorul este eronat. Pentru asta, Henri Barbusse și întreaga presă franceză de stânga l-au stigmatizat, spunând că este agentul Siguranței române, plătit pentru a denigra nobila stângă bolșevică. Iar Mircea Eliade, din perspectiva oglindei întoarse a celuilalt totalitarism, a fost de acord, după cum am văzut, în articolul scris la moartea scriitorului, cu "destinul" pe care stânga i l-a rezervat lui Panait Istrati. Nu mă mir că Mircea Eliade s-a raportat astfel la renegatul mișcării rivale din punct de vedere politic. Eliade, care nu și-a repudiat opțiunea politică radicală niciodată, nu putea fi de acord cu un "renegat". Istrati reprezenta mai mult decât "individul împotriva statului". Statele s-au tot făcut și desfăcut de-a lungul istoriei, la fel și imperiile, hanatele, sultanatele, regatele, țaratele, etc. El reprezenta "individul împotriva totalității". Prin totalitate înțeleg aici o ideologie totalitară, o mișcare totalitară, ale căror singure rațiuni de a exista erau schimbarea din temelii a omului. Or, Istrati le-a spus tuturor că astfel de "totalități", de dreapta sau de stânga, care-i subjugă pe indivizi, nu au nici o legitimitate. Iată de ce nu mă mir când văd că modelul tinerimii sau al celor de vârstă respectabilă este Mircea Eliade. Dreptul lor.

Eu îl propun pe Panait Istrati.

Aș fi putut să-l propun pe George Orwell, un alt intelectual care a iubit comunismul și a ajuns să scrie

împotriva lui și a altor totalitarisme cărțile pe care le știm cu toții. Aș fi putut să-l propun pe Sakharov, a cărui traiectorie a conștiinței a fost asemănătoare. Nu-mi aduc aminte pe moment de vreun radical de dreapta reconvertit, că l-aș menționa aici. De ce Panait Istrati? Pentru că totuși este "produsul" unei realități culturale și istorice care ne este mult mai familiară.

De fapt, asta și este explicația pentru inapetența intelectualilor băștinași față de Istrati. Pentru că el este produsul aceleiași realități, dar cât de diferit! Și știu și de ce îl resping pe Istrati: din motive estetice! Ei vor susține că, orice s-ar spune, cărțile lui Istrati sunt din punct de vedere estetic pline de carențe și neîmpliniri; că succesul lor în Occident s-a datorat apartenenței lui Istrati la comunism. Bine, dar insuccesul Spovedaniei *cum se explică? Și asta este o nereușită estetică în ciuda farmecului lor? Cărțile de literatură ale lui Mircea Eliade sunt modeste. Însă Eliade a fost și înainte de decembrie 1989 și după, răsfățatul editorilor. Și al cititorilor.*

Noi am trăit "estetic" în timpul comunismului. Când un Dorin Tudoran sau un Norman Manea s-au trezit din somnul estetic, ei au fost izgoniți din țară și din literatura română. Destui scriitori români mi-au spus că rebeliunea unor Tudoran sau Manea s-a datorat faptului că ei erau cam "slabi" scriitori, că nu le ajungeau "onorurile", așa că au preferat publicitatea.

Panait Istrati a fost o victimă a prostiei omenești și a fanatismului politic. Deși preveniți, intelectualii francezi au continuat să creadă în aberațiile lor încă multe decenii. Studenții români care se reîntorc de acolo de la studii spun că dominația intelectualității de stânga este încă puternică, deși nu se mai exprimă în modalități atât de vizibile și intolerante. Acesta este un semn al provincialității culturale. Nu știu ce impresie au cei care se întorc de la studii din Germania, – în sensul că nu știu cum stau ei cu moștenirea nazistă – însăalte semnale culturale m-au făcut să-mi dau seama că și acolo se trăiește într-o provincialitate culturală asemănătoare.

Provincialitatea culturală a Europei Occidentale se vede doar după ce locuiești mai multă vreme în America. Deși citisem niște fragmente în franțuzește din cartea lui și îl simpatizam de mulți ani, nu l-am înțeles pe Istrati decât în

DAN PAVEL

America. Paradoxul cultural al raporturilor dintre Lumea Veche și Lumea Nouă este că o dată cu emigrarea unor masive segmente marginale ale societăților occidentale peste Ocean, după o vreme, s-a inversat situația: vechea metropolă, leagănul civilizației europene și mondiale, a devenit o provincie, în timp ce America a devenit Atena, Delphi și Sparta lumii moderne. Centrul lumii! Omphalos! De acolo se vede extrem de bine cât de bine înrădăcinate sunt mecanismele instituționale culturale care au produs în Europa cele două culturi politice radicale, nazismul și comunismul, atât de eficiente în a-și făuri regimuri politice pe măsură. Etica lui Adam a fost un semnal de alarmă în acest sen : am mai trăit noi, intelectualii români, în provincia unei provincii și iată de ce trebuie să scăpăm din ea. Panait Istrati a fost primul care a evadat cultural din această provincie ideologică. A fost însă numai o evadare spirituală. Fizic, provincia culturală l-a omorât.

Noi suntem datori să nu acceptăm aceeași soartă!

Știu că Noica m-ar fi certat pentru aceste rânduri. Pentru el, ca și pentru Mircea Eliade, Lumea Veche și cultura occidentală erau valorile supreme. Revolta lor împotriva modernității burgheze – a Europei unului, cum scria Noica – se făcea însă tot din perspectiva aceleiași provincii (lipsite de unt). Panait Istrati a trebuit să se ducă până în Rusia, unde se experimentau politic ideile gândite cultural de către occidentali. El și-a dat seama de eroare, dar nu și de strânsa legătură dintre comunismul rus și cultura pariziană, occidentală, și a dat fuga înapoi să dea un semnal de alarmă. Iar după ce fusese avertizat de ceea ce se va întâmpla de către unul din oamenii de încredere ai lui Stalin, dacă va vorbi, după ce Romain Rolland l-a rugat să nu vorbea că, el totuși a vorbit. Iar Parisul și stânga internaționalistă l-au condamnat la moarte.

Măcar atât să facem pentru memoria lui. Să arătăm că a fost o eroare judiciară și o crimă premeditată. Cei care greșeau erau tocmai cei care l-au condamnat. Și dinspre stânga și dinspre dreapta.

IV

Jocul de-a a fi sau a nu fi Holocaustul

Hristos nu s-a încarnat pentru a ne elibera pe noi de sub jugul demonului.

(articolul 4 din tezele lui Abélard, condamnate de Conciliul de la Sens și de papa Inocent al II-lea, în 1141)

Modul de raportare la Holocaust constituie un test și o piatră de încercare pentru multe teorii sociale și politice actuale. Așa se exprima Raul Hilberg, autorul uneia dintre cele mai documentate și mai cutremurătoare cărți despre Holocaust[1]. Afirmația trebuie înțeleasă într-un context potrivit, ceea ce, în mod inevitabil, conduce la lărgirea discuției.

Dacă am accepta contextul ideologic și metodologic al sociologiei moderne, atunci, la fel precum alte fenomene anomice, crima premeditată și organizată în masă împotriva unor oameni nevinovați și neînarmați ar constitui un *fapt social*. Măsurarea și interpretarea lui pe calapodul epistemologic al faptelor sociale, în manieră pozitivistă – așa cum face Durkheim în legătură cu sinuciderea – echivalează însă cu premeditarea eșecului. O eroare metodologică la fel de gravă este așezarea Holocaustului într-o succesiune de crime colective, războaie, năvăliri sau alte catastrofe sociale: astfel, l-am condamna la includerea în categoria normalității istorice. Așa cum unii filosofi politici sau istorici ai civilizațiilor au avut tendința de a considera *războiul* ca fiind un *fenomen*

social normal. O consecință a afirmației lui Hilberg este că maniera pozitivistă sau istoricistă de abordare a Holocaustului împingea teoriile sociale și istorice respective la inadecvarea față de propriul "obiect de studiu". Reducerea la normalitate a faptelor sociale este o autolimitare pe care teoriile și-o impun, paradigmele lor fiind astfel incomensurabile cu realitatea. Însă operațiunea de "schimbare a paradigmelor" implică o tehnicizare similară prin inadecvare. O dată cu eșecul în fața testului și a pietrei de încercare încep dilemele.

Modul de raportare la Holocaust implică un aspect cel puțin la fel de crucial: el este un test și o piatră de încercare pentru conștiință, atât pentru cea individuală, cât și pentru cea colectivă, de la un mic grup social (o familie de polonezi sau de țigani care a supraviețuit aceleiași experiențe; un grup de foști gardieni la un lagăr de exterminare) până la colectivități sociale mari, cum ar fi un popor[2]. De fapt, și în cazul științelor și în acela al conștiințelor, problema este de aceeași natură: cum își pun ele întrebările morale și cum răspund la ele, uneori. Holocaustul, genocidul comunist și genocidul armean ridică din nou, – la ieșirea din secolul XX, care le-a perpetuat, la ieșirea din al doilea mileniu de după Christos – cea mai importantă întrebare morală, la care nu au răspuns până acum nici științele, nici conștiințele: *cum este răul cu putință?*. Pentru că ridicau mereu aceeași problemă incomodă – mai ales pentru managerii pozitiviști ai modernizării și revoluției tehnologice – religia a fost secularizată, iar filosofia a fost marginalizată, fiind declarată ca demodată sau irelevantă științific. Scandalul ontologic și moral al existenței răului în lume și în noi înșine se iscă ori de câte ori oamenii intuiesc originea răului: el nu se datorează atât unor factori exteriori – prezența

satanică în lume, preexistența păcatului originar față de specie și de individ, coexistența maniheistă a principiilor opuse – cât mai ales factorilor interiori. Răul trebuie pus în primul rând pe seama oamenilor. Înnăscut (după cum ne arată orice teodicee) sau dobândit (după cum ne arată psihologia genetică sau teoria evoluționistă), liberul-arbitru există. Indiscutabil, binele sau răul sunt expresia liberului-arbitru. Discutabil este dacă oricine este conștient că are, că poate sau că vrea să-și exercite liberul-arbitru. Înainte de a vedea cum apare și reapare răul radical în lume, cum dispare problema binelui și răului din științele sociale și politice, să ne oprim asupra uneia dintre cele mai cumplite *lucrări* ale sale în lume și în oameni, Holocaustul.

Holocaustul[3] a reprezentat pentru naziști "soluția finală", concepută pentru rezolvarea "problemei evreiești". Pentru evrei, Holocaustul a reprezentat evenimentul cel mai zguduitor din istoria lor milenară. El a fost chiar mult mai traumatizant decât distrugerea Templului și a Ierusalimului de către romani. Represiunea romanilor, ca și captivitatea babiloniană intrau în "normalitatea" tratamentului aplicat de cuceritori învinșilor, mai ales dacă aceștia din urmă constituiau un potențial de amenințare prin subversiune și rebeliune; ele s-au soldat cu distrugerea centrului vieții religioase și a capitalei politice, cu ducerea în captivitate și cu forțarea exilului, a diasporei, dar nu cu "soluția finală". Diaspora a însemnat pentru evrei ocazia de a substitui și multiplica în mod nedeterminat centrul vieții religioase și capitala politică. Soluțiile finale sunt consecințele unei pretinse eutanasii rasiale sau sociale ale unui sistem totalitar, ale cărui axiome ideologice exclud din noua ordine diferite categorii sociale sau rasiale considerate ca bolnave. Numai că

astfel de regimuri totalitare sunt expresii politice radicale ale modernității, ale eliberării impuse de aceasta în planurile tabuurilor morale, al contractului social și al tradiției teologice. Regimurile totalitare oferă substitutele ingineriei sociale în planuri fundamentate de o gândire exprimată la început de înțelepții micilor comunități, iar mai apoi de filosofi. Modernitatea este o revoltă și o relaxare în raport cu restricții pe care umanitatea și le-a impus cu greu de-a lungul mileniilor. Este vorba de restricții destinate limitării acțiunii răului asupra colectivităților și indivizilor. Renunțarea la unele restricții și relaxarea aproape completă în legătură cu altele explică parțial resurgența răului. În mare parte însă, este vorba de noi forme de manifestare ale răului, iar întrebarea pe care filosofia și-o pune este dacă nu cumva ele reapar periodic, în forme identice sau parțial schimbate.

Regimurile totalitare nu au însemnat doar o subminare a legalității și constituționalității, ci o negare a contractului social și dreptului natural. Nu a mai fost vorba de o negare teoretică sau de îndoieli cu privire la legitimitatea discursului referitor la contractul social și dreptul natural, ci de o negare a consecințelor acestora, indiferent că dreptul natural sau contractul social erau reale sau doar un model de inteligibilitate cu privire la începuturi. Iar Holocaustul este expresia abominabilă a anulării contractului social și a dreptului natural. În mare parte, lucrul poate fi urmărit în migăloasa operă legislativă de înlăturare a tuturor consecințelor legale ale contractului social și dreptului natural.

Atunci când se discută despre participarea României antonesciene la Holocaust, de partea Germaniei hitleriste, cei care neagă crima nu se prea sinchisesc de dovezile de premeditare și de excluderea legală a evreilor din categoria oamenilor, care în anumite

privințe sunt chiar mai grave decât crimele în sine. Mai grave din următorul motiv: crima (individuală sau în masă) constituie o anomie și un fapt condamnabil etic și penal, iar cel care o înfăptuiește devine vinovat în mod extrem de precis; în schimb, atunci când cei aflați la putere transformă în mod treptat legea însăși în instrument al crimei, în care victimile nu mai au nici șansa de a scăpa, nici pe aceea de a li se face dreptate și, ceea ce trebuie să ne pună pe gânduri, atunci când practic nici nu mai sunt considerați oameni, *legea devine mai abominabilă decât crima*. Gravitatea unei crime, participarea la ea, complicitatea, chiar încurajarea ei pot fi judecate în funcție de gradul de premeditare. Dar ca să existe o crimă trebuie să existe și cel omorât, victima. Noțiunea de crimă[4] are sens numai în prezența unei victime, a omului ucis precum și a încălcării unei legi. *Naziștii germani (și vom vedea că și corespondenții lor din România ca și din alte țări) au urmărit să facă din "soluția finală" la "problema evreiască" o crimă perfectă*.

Perfecțiunea acestei crime se deosebește radical de perfecțiunea "crimelor perfecte" din romanele Agathei Christie, de pildă – unde perfecțiunea crimei constă în imposibilitatea sau dificultatea desemnării criminalului sau a conceperii existenței unui criminal. Perfecțiunea acestei crime vine în primul rând din "imposibilitatea" de a mai desemna victima; în al doilea rând, vine din imposibilitatea de a mai demonstra că o crimă este o crimă, adică o încălcare a legilor care definesc crima. Naziștii și cei care i-au imitat, fie prin elaborare, fie prin inițiativă proprie, au reușit *să omoare niște non-victime* și *să comită niște crime care erau non-crime*, adică *să încalce legi devenite non-legi*. Or, ceea ce nu este lege nu poate fi încălcat, ceea ce nu

este crimă nu poate fi crimă, iar cine nu poate fi victimă nu este victimă. Aici nu este vorba numai de o pervertire radicală a valorilor, ci și de o operațiune mult mai largă, care a inclus falsificarea legilor sociale, a normelor logice de gândire a capacității umane de exprimare prin limbaj, imagine, gest, sunet etc. a legăturii dintre gândire și expresie. Această vastă operațiune cu consecințe etice și politice s-a bazat pe repunerea tuturor problemelor filosofiei politice și ale teologiei în contextul modern al relativismului și nihilismului[5].

Nu există în lumea antică, medievală sau modernă vreo crimă mai bine și mai cinic premeditată decât Holocaustul. Crima a fost "documentată" în toate fazele premeditării și perpetuării sale. Multă vreme m-am întrebat oare ce sens avea în scrierile antisemiților naziști sau ale intelectualilor subtili (la noi un Nae Ionescu sau un Emil Cioran) sintagma "problema evreiască". Era vorba de a-i elimina pe evrei în mod sistematic, dar fără a omite o crimă. *Soluția a fost genială, dacă o judecăm pe scară malefică*[6] Și a fost îmbrățișată în toate țările care au intrat în sfera de influență a Germaniei. Soluția cu privire la "problema evreiască" a implicat în principal două invenții: cea *a legilor neegale (non-egale)* și cea *a excluderii evreilor din umanitate.*

Dar de ce trebuiau evreii excluși din umanitate?

Cu alte cuvinte, în ce consta "problema evreiască"?

În termeni moderni și speculativi, răspunsul la întrebare ne împinge într-o perplexitate similară exclamației din *Frații Karamazov*: *Dacă Dumnezeu nu există, atunci orice este permis!*[7].

Greutatea aflării unui răspuns tehnic, pozitiv la problema existenței lui Dumnezeu ușurează operația eliminării sale din filosofie. Rudolf Carnap a

demonstrat[8], din perspectiva filosofiei analitice, necesitatea eliminării unei astfel de probleme (și a majorității conceptelor) din "iubirea de înțelepciune", precum și a eliminării metafizicii din filosofie. *Etica lui Adam* pornește de la presupoziția că nu este o simplă coincidență situarea în aceeași epocă a operațiunilor de "punere între paranteze" a metafizicii și a problemei existenței lui Dumnezeu, în cadrul filosofiei precum și a poporului evreu, în cadrul ingineriei sociale și politice implicate de modernitatea radicală, rațională, pozitivistă. Pozitivism politic și filosofic. Or, consecința strigătului *Dumnezeu a murit!* este "soluția finală". Din punct de vedere teoretic, eliminarea din filosofie a problemei existenței lui Dumnezeu era relativ simplă. În schimb era însă mai greu de eliminat în mod speculativ un popor întreg, a cărui existență, mult mai îndelungată de cât a celorlalte popoare, se datora credinței sale profunde într-un Dumnezeu unic, precum și credinței sale în misiunea de "popor ales" de către Dumnezeu. Dacă era relativ simplu să afirmi că noțiunea de Dumnezeu nu avea sens pentru modernitate, în schimb, existența reală, istorică a unui popor ce se identifica fizic și metafizic, politic și teologic cu misiunea încredințată de divinitatea supremă era un scandal, o provocare la adresa raționalității laice, moderne, antimetafizice și antiteologice. Aici era vorba de o revoluție filosofică, o revoluție antimetafizică, de imperativul politic al adoptării unei culturi antietice nihiliste. Ambiguitățile antisemitismului de tip nazist provin din amestecul rațiunilor "clasice" și moderne în conturarea unui răspuns pragmatic. Ne aflăm în fața unei aporii teologico-politice a modernității. Or, modernitatea radicală se trezea sfidată într-un mod stânjenitor, prin faptul că se răspundea unei probleme

"tehnice", logice – cum era cea a argumentelor sofisticate ale combaterii existenței lui Dumnezeu – nu prin dovezile ridiculizate ale revelației sau minunilor, ci prin dovezile "simpliste" ale existenței istorice ale unui popor care supraviețuise mileniilor prin credința în existența lui Dumnezeu și în misiunea acordată de acesta. Existența acestui popor nu putea fi pusă la îndoială. Prezența sa în lume era prea pregnantă pentru a i se nega ființa. Chiar civilizația occidentală îi datora enorm. Și poate că doza mortală a precipitării antisemitismului holocaustic a venit din strania îmbinare între vechile rațiuni creștine ale antisemitismului, cu explozia noilor motivații, anticreștine și antireligioase. Ken Jowitt remarca în nazism o combinație a două ireconciliabile, naționalismul german și arianismul, care era o noțiune suprarațională, rasială[9]. Or, reconcilierea ireconciliabilelor s-a produs prin răspunsul la "soluția finală".

"Soluția finală", apariția "Imperiului Răului" (Uniunea Sovietică), laicizarea filosofiei, criza modernă a sistemelor etice au însă rădăcini mult mai vechi decât contextul cu totul ieșit din comun al secolului XX. Astfel, antisemitismul[10] tradițional a început în momentul în care creștinismul a devenit religie oficială a Imperiului Roman. Atunci, unii creștini i-au urât (dintre care n-au lipsit *părinți ai bisericii*, fie din tradiția patristică greacă – Sfântul Ioan Chrysostomul, fie din tradiția patristică latină – Sfântul Augustin) și au început să-i persecute pe evrei pentru deicid[11], uitând că Iisus Hristos însuși fusese evreu.

Pe de altă parte, creștinismul a fost totuși o pavăză, dacă nu direct împotriva evreilor, cel puțin împotriva extinderii crimei la rangul de politică de stat. Procesul a fost îndelungat și ambiguu, fiind una dintre consecințele indirecte ale separării puterilor în stat și a legitimării sale

teoretice. Odată cu prăbușirea Imperiului Roman de Apus și cu năvălirea popoarelor migratoare, a barbarilor, Biserica a trebuit să-și asume *problema teologico-politică*: adică, "a trebuit să-și asume funcții sociale și politice pe care autoritățile civile, absente sau neputincioase, nu le îndeplineau. Astfel s-a constituit un amalgam «contra naturii» al funcțiilor civile sau profane și al funcțiilor specific religioase"[12]. Or, "Biserica a fost determinată – logic, nu conjunctural – să revendice puterea supremă, *plenitudo potestas*". Aceasta a condus la o acțiune contradictorie, întrucât biserica i-a lăsat pe "oameni liberi să se organizeze în temporal așa cum cred ei de cuviință" (acțiune în care, pe bună dreptate, Pierre Manent vede originea liberalismului), însă, în același timp, a încercat să impună o teocrație. Situația a forțat "problema originară a istoriei Europei", problema teologică-politică: "fiind date caracteristicile Bisericii catolice, să se afle forma politică x care permite independența lumii profane". În viziunea lui Manent, cel care va rezolva această problemă și care va demonstra "fecunditatea răului" în politică va fi Machiavelli.

Totuși, procesul a fost ceva mai complicat. În fundamentarea moralei și a politicii, cei vechi au apelat la teoria dreptului divin sau la teoria dreptului natural. Aceasta în acord cu formula enunțată de apostolul Pavel, a cărei versiune latină era *omnis potestas a Deo* ("toată puterea vine de la Dumnezeu") (formulă pe care o găsim, de fapt, în Antichitate, sub forme similare, în orfism, în pythagorism, la Platon). În Evul Mediu, în lupta dintre monarhiile seculare și biserică, a avut loc o mutație esențială. Apărând, în lupta sa împotriva papalității, pe împăratul german Ludwig de Bavaria (la curtea căruia, evadând de la franciscani, în 1328, va

căuta protecție și William of Okham), Marsilio de Padova a fundamentat noțiunea de supremație imperială dezvoltând conceptul de *suveranitate populară.*

Astfel, în loc de *omnis potestas a Deo* el a pus *omnis potestas a populo.* În continuarea lui, Thomas Hobbes va opera cu conceptul de *reprezentare* și cu motivarea puterii absolute, ca instrument al celor fără de putere, în scopul apărării propriilor drepturi (în *Leviathan*, 1651). John Locke (în cea de-a doua carte din *Two Treatises on Government*, adică în *An Essay Concerning the True Original Extent and End of Civil Government, 1690*), modifică ideea hobbesiană a puterii politice absolute, astfel încât să protejeze drepturile individuale și mai ales dreptul la proprietate, formulând în același timp teoria puterilor. În fine, Montesquieu (în *L'Esprit des Lois)* va formula teoria separării puterilor. Or, ceea ce vreau să subliniez, în această recapitulare lapidară a unei evoluții complicate, este că, pe drum, se va pierde chiar fundamentul divin (formulat în teoria dreptului divin) al puterii și moralității. Singurul corp politic care a reținut în mod explicit această teorie este cel american. Acolo, la începutul *Declarației de Independență,* scrisă de Thomas Jefferson, el se găsește enunțat explicit, clar, fără echivocuri. Peste tot unde el lipsește sau unde va fi atacat și demolat, invocându-se alte principii de legitimitate, nu vor urma decât catastrofe istorice.

În paralel cu procesul schițat mai sus, acuzațiile împotriva evreilor s-au tot acumulat de-a lungul istoriei. Ele au fost însoțite de persecuții, marginalizare, pogromuri. Până la urmă însă, un anume Adolf Hitler a hotărât că situația nu mai putea continua. Așa cum s-a observat, el a procedat într-un mod care sfidează logica. "Capodopera" totalitarismului nazist, *Mein Kampf*, reușise performanța de a susține despre evrei

două lucruri contradictorii: ei erau acuzați că, prin activitățile lor de cămătă, comerț, financiar-bancare, ar fi creat și menținut lumea capitalistă, în fond lumea modernă, dar profund viciată, coruptă tocmai de evrei, care voiau să pună stăpânire pe lume și să domine toate popoarele; pe de altă parte, evreii erau acuzați în același timp, că sunt artizanii complotului iudeo-masonic-bolșevic, care urmărea subminarea și apoi distrugerea lumii capitaliste, a lumii moderne.

Pentru Adolf Hitler personal, așa cum povestește el în *Mein Kampf*, antisemitismul a început în momentul în care a văzut pe străzile Vienei evrei hasidici din Europa de Est: ei purtau pălării și haine negre, lungi, aveau bărbi și perciuni mari; atunci, el a realizat că erau o rasă aparte, care s-a menținut în mod intenționat izolată, deosebită de Europa ariană. Acesta era și reprosul fundamental făcut evreilor, că stăteau deoparte în ghettouri, păstrându-și obiceiurile ciudate și evitând societatea creștină. În același timp, Hitler simțea o ură intensă împotriva evreilor care își lepădaseră ciudatele lor haine și bărbile, se dezvățaseră de accentele lor caraghioase și treceau drept parte a societății ariene. Acesta era celălalt reproș fundamental făcut evreilor: că ieșiseră din ghetto, adoptaseră îmbrăcămintea și manierele europene și infiltraseră astfel societatea creștină. După cum observa un istoric al relațiilor dintre antisemiți și semiți, o dată ajuns la putere, Hitler, trebuia să se confrunte cu această dilemă și cu cele ce decurgeau din ea: "evreii nu trebuie să mai rămână în ghettourile lor, pentru că sunt o prezență străină și nu pot fi tolerați într-o țară ariană. Ei nu trebuie să intre într-o societate ariană, pentru că sunt un germen mortal care ar distruge-o. Ei nu trebuie să stea în Germania, întrucât prezența lor poluează pământul pur al

Germaniei. Dar este periculos să fie lăsați să se ducă oriunde altundeva, pentru că oriunde se duc, ei vor forma centre de agitație antinaziste. Pentru această dilemă multiplă, nu putea fi decât o singură soluție. A fost realizarea istorică a lui Hitler să conceapă și să aplice această soluție[13].

'După cum arăta Hannah Arendt, în *The Origins of Totalitarianism* soluția lui Hitler la "problema evreiască" a fost o demonstrație elocventă pentru restul lumii asupra felului în care într-adevăr trebuie să-și lichideze toate problemele privind minoritățile și pe apatrizi (*stateless*)"[14]. Soluția era atât de "simplă" încât a fost adoptată identic de legislația *Statului român autoritar și totalitar*, după cum se autointitula acesta în documentele sale oficiale de dinaintea statului național-legionar și a dictaturii antonesciene. Ea a constat din trei trepte:

– reducerea evreilor germani la o minoritate nerecunoscută în Germania;

– scoaterea lor din ghettouri, din societate și în afara granițelor ca apatrizi;

– în cele din urmă, adunarea lor de pe unde fuseseră duși și expedierea lor spre lagărele de exterminare.

Hannah Arendt explică perplexitățile Drepturilor Omului, care începând cu Revoluția Franceză au fost legate de existența statului-națiune, de suveranitatea națională: problema cea mai gravă fusese că populațiile europene frustrate național fuseseră convinse că adevărata libertate, adevărata emancipare, adevărata suveranitate populară pot fi atinse doar prin emanciparea națională deplină. Consecința ar fi fost că fără propriul lor guvern național, oamenii erau lipsiți de drepturi umane. Declarația Drepturilor Omului de la sfârșitul secolului al XVIII-lea a fost "un punct de cotitură

în istorie" deoarece, din acel moment, Omul și nu Dumnezeu, era sursa Legii. În noua societate secularizată și emancipată de biserică, "oamenii nu mai erau siguri de aceste drepturi sociale și umane care până atunci se situaseră în afara orânduirii politice, fiind garantate nu de către sistemul de guvernământ și constituție, ci de către forțe sociale, sprituale și religioase. Prin urmare, de-a lungul secolului XIX, consensul de opinie a fost că drepturile omului trebuiau invocate ori de câte ori indivizii aveau nevoie de protecție împotriva noii suveranități a statului și a noii arbitrarietăți a societății"[15]. Numai că *paradoxul* consta în faptul că aceste drepturi se bazau pe o ființă umană "abstractă" care părea să nu existe nicăieri, întrucât chiar și sălbaticii trăiau într-un fel sau altul de ordine socială. Și atunci , toată chestiunea drepturilor omului a fost "rapid și inextricabil amestecată în chestiunea emancipării naționale". "Numai suveranitatea emancipată a poporului, a propriului popor, părea capabilă s-o asigure". Și, cum observă Arendt cu profunzime, "poporul, iară nu individul, era imaginea omului"[16].

Iar aici s-a produs artificiul juridic și politic care a pregătit terenul pentru Holocaust: *prin denaturalizarea politică, prin retragerea dreptului de cetățenie, prin pierderea drepturilor naționale oamenii și-au pierdut drepturile umane*. În primul rând, oamenii și-au pierdut căminele ("iar asta a însemnat pierderea întregii texturi sociale în care ei se născuseră și își stabiliseră pentru ei înșiși un loc distinct în lume")[17]; în al doilea rând, asta a dus la "pierderea protecției guvernamentale, iar aceasta nu implica doar pierderea statutului legal doar în țara lor, ci în toate țările"[18]. Iar ezitările majorității guvernelor de a acorda *dreptul de azil* au fost încununarea operei de creare a unei noi categorii

umane – *cei lipsiți de drepturi* (*rightlessness*) – și pecetluirea "pierderii statului politic". Exemplele istorice de refugiați refuzați în diferite țări sunt numeroase. Ea însăși o refugiată politic, Hannah Arendt comenta: "Noii refugiați erau persecutați nu pentru că făcuseră ceva sau gândiseră ceva, ci pentru că erau ceea ce erau o dată pentru totdeauna – adică născuți într-o rasă greșită sau într-o clasă socială greșită sau pentru că fuseseră încorporați în armata unui tip greșit de guvern (cum a fost cazul celor din Armata Republicană Spaniolă)"[19].

Această deprivare de drepturi – "de dreptul de a avea drepturi" – nu depindea de ceea ce un om făcea sau de ceea ce nu făcea, ci de ceva mult mai grav, care era "mai fundamental decât libertatea și dreptatea, adică de drepturile de cetățenie"[20]. În mod concret, oamenii "nu erau lipsiți de dreptul la libertate, ci de dreptul de a acționa; ei nu erau lipsiți de dreptul de a gândi orice voiau, ci de dreptul de opinie"[21]. Din cauza noilor situații politice, milioane de oameni își pierdeau și nu își puteau recâștiga "dreptul de a aparține unui tip de comunitate organizată". Calamitatea acestei situații provenea din faptul că, de fapt, era vorba despre o *expulzare din umanitate*. Iar faptul s-a putut întâmpla "numai o dată cu apariția unei unități complet organizate", când umanitatea era identică de fapt cu căminul și statutul politic[22]. Pe bună dreptate, considera teoreticiana originilor totalitarismului, "expulzarea modernă din umanitate" avea consecințe cu mult mai radicale decât obiceiul antic și medieval al "punerii în afara legii" (*outlawry*) sau decât "excomunicarea", care era numai o moarte ecleziastică", nu și o "moarte civilă". Noua calamitate devenea mult mai periculoasă decât năvălirile barbare ale mongolilor, care au amenințat

sute de ani Europa: "Chiar apariția fenomenelor sistemelor totalitare de guvernământ este un fenomen din interiorul, nu din afara civilizației noastre. Primejdia este că o civilizație globală, universal interrelaționată poate să producă barbari chiar din mijlocul ei prin forțarea a milioane de oameni la condiții care, în ciuda oricăror aparențe, sunt condiții ale sălbăticiei"[23].

Rezolvarea "problemei evreiești" în Germania nazistă și în alte țări europene denotă o premeditare clară a "crimei perfecte" de expulzare din umanitate. Iar România de dinainte de Antonescu și legionari, din timpurile acelea și de după ele, atunci când Antonescu s-a debarasat de aliații săi radicali, dovedește tocmai o asemenea premeditare. Deși întârziată în timp față de legislația hitleristă, legislația românească reușește performanța ca, într-un timp record, "să recupereze timpul pierdut". Expulzarea din umanitate are, – spre deosebire de evenimente sângeroase, spontane precum pogromul organizat cu prilejul rebeliunii legionare – toate caracterele unei crime îndelung premeditate, la care întreaga clasă politică românească fie colaborează, fie nu protestează. Înainte de a discuta consecințele celor întâmplate, să ne referim la faptele politice, la documentele istorice și la mărturiile personale.

Situația juridică a evreilor în perioada 1 ianuarie 1938 – 15 octombrie 1940, – așa cum este ea rezumată într-un dosar alcătuit în 1940 la Direcția Judiciară a Ministerului Justiției[24], (care cuprinde măsurile luate în timpul) a trei guvernări (Goga, Gigurtu, Antonescu – Horia Sima) – cunoaște o bruscă deteriorare. Ceea ce uimește este însă *continuitatea procesului legislativ*. Nici statul național-legionar, nici statul succesor acestuia nu anulează vreuna dintre legile rasiale emise înaintea sa. Înainte ca guvernul Gigurtu să emită

celebrul *Decret-lege nr. 2650/1940 privitor la reglementarea situației juridice a evreilor din România*[25], guvernul Goga emite o serie de amendamente și decrete menite a restrânge drepturile cetățenești ale evreilor la învățătură, practicarea liberă a activităților comerciale, a meseriilor, angajarea de personal. În mod concret, se decide modificarea Legii învățământului secundar astfel încât să nu se mai admită "decât candidați de origine etnică română la examenul de capacitate pentru limba, literatura și istoria românilor" (lege care nu a apucat să fie modificată în acea guvernare); sunt înlocuiți circa una sută de medici de la Asigurările Sociale; se interzice evreilor să angajeze personal casnic feminin sub vârsta de 40 de ani; se retrage evreilor dreptul de a vinde băuturi spirtoase.

Legile rasiale ale Guvernului Gigurtu defineau calitatea de evreu în mod diferit față de tradițiile talmudice (adică nu numai pe criteriul apartenenței la religia mozaică și al descendenței dintr-o mamă evreică – în anumite situații erau considerați evrei și cei convertiți la creștinism), împărțeau evreii în trei categorii, introduceau măsuri de ghetoizare (interzicerea căsătoriilor mixte, anularea numelor schimbate). Din cele trei categorii stabilite, evreii din categoria a II-a (cam în jur de zece mii), erau considerați privilegiați (cei care obținuseră cetățenia română înainte de 1918, descendenții lor, cei care luptaseră și fuseseră medaliați pe front în primul război mondial, descendenții lor) erau exceptați de la legile rasiale. Categoriile I și III, adică evreii rezidenți, dar care nu obținuseră cetățenia înainte de 1916, precum și categoria cea mai dezavantajată, supusă tuturor discriminărilor, cea a evreilor din provinciile anexate după primul război mondial. și a celor imigrați în ultimii ani. Măsurile luate afectau toate drepturile constituționale, uneori în mod drastic:

– ca urmare a interdicției ca evreii din categoriile I-a și a III-a să mai fie funcționari publici, ei erau îndepărtați din funcțiile de "profesori de stat", actori la Teatrul Național, medici, judecători, li se interzicea să îndeplinească funcții militare și să satisfacă serviciul militar, să ocupe funcții în domeniile lucrărilor publice și comunității lor; în același timp, ei erau eliminați din ocupațiile care, deși nu intrau în sistemul birocrației etatiste, aveau un impact asupra sectorului public sau aveau legătură cu acesta (avocații, membri în consiliile de administrație, comerț în comunele rurale; dreptul de a fi exploatatori sau închirietori de cinematografe, editori de cărți, ziare și reviste românești);

– se suprima subvenția de la stat a cultului mozaic și se interzicea tăierea rituală, precum și vânzarea de obiecte de cult;

– se interzicea dreptul de proprietate rurală;

– "de a participa la conducerea și activitatea politică a țării", precum și multe altele.

Formularea de la ultimul punct de mai sus face parte din *Expunerea de motive la decretul lege nr. 2650/1940 privitor la reglementarea situației juridice a evreilor din România*, așa cum a fost ea expusă în mod oficial de către Ministrul Justiției din acea vreme, Ion Gruia, și publicată în documente oficiale[26].

Este doar unul dintre stadiile prin care evreii sunt până la urmă lipsiți deopotrivă de drepturi pozitive și drepturi negative (dreptul la proprietate, libertatea cultului, dreptul la muncă – practic el este interzis, deoarece se interzice practicarea oricărei meserii, dreptul la educație, libertatea de expresie, dreptul la cetățenie, dreptul la educație etc.), pentru a fi lipsiți până la urmă de Drepturile Omului. Când Hannah Arendt, în *Originile totalitarismului*, descrie acest

proces, ea subliniază că are loc *transformarea statului dintr-un instrument al legii într-un instrument al națiunii (subl.ns. D.P.)*[27]. Când Ministrul Justiției face expunerea de motive a legilor rasiale românești, el începe astfel:

"Problema evreiască constituie o problemă politică, juridică și economică, în marginile Statului român autoritar și totalitar, care descifrează, prin conținutul și felul satisfacerii ei, însăși legea destinului Nației. Se poate spune că, prin rezolvarea acestei probleme, se statornicește dreptatea poporului român".

Stupefiant este că, într-un astfel de document oficial, chiar statul român rasial este definit ca *stat autoritar și totalitar,* care își propune în mod explicit rezolvarea problemei evreiești în beneficiul glorioasei națiuni române. Ar fi greu de trecut cu vederea faptul că Nae Ionescu, în "Prefață" la *De două mii de ani* de Mihail Sebastian, și Emil Cioran, în ediția inițială și neautocenzurată după 50 de ani din *Schimbarea la față a României*, le cereau politicienilor români să facă tocmai acest lucru. Pasajul următor din același document al Ministerului Justiției este o reformulare în termeni juridici a "expunerii de motive" pe care reprezentanții "generației de la 1927" o dădeau "problemei evreiești":

"Fără îndoială că reglementarea situației juridice a evreilor trebuie să fie unitară și hotărâtă. Rezolvarea unitară înseamnă statornicirea unor norme de drept sub porunca unor preocupări precise și sigure, înseamnă prezența unui singur scop în toată această lucrare; înseamnă elaborarea unui sistem juridic izvorât din realitățile românești; înseamnă încă să se cunoască din capul locului punctul de plecare și punctul de sfârșit al problemei. Prin rezolvarea unitară, nu trebuie să se înțeleagă o rezolvare bruscă. Ea presupune, într-o

politică temeinică și serioasă, pentru interesele mari ale țării, o succesiune de măsuri poruncite de un singur scop: salvarea Nației".

Din punct de vedere metodologic și conceptual, formularea de aici nu este altceva decât o situare a interesului național (definit în sensul restrâns, etnic, nu în cel larg, civic, cetățenesc) deasupra legii. Când Arendt vorbește despre alianța dintre gloate și elite, asta ne oferă cheia pentru a interpreta în documentul semnat de Ministrul Justiției atât conceptul românesc de totalitarism (definit oficial astfel: *"Statul totalitar, în sectorul politic, înseamnă mai puțin un imperiu al libertății formale și haotice, mai mult ca o confuzie cu Nația, o unire a puterilor de jos cu puterea de sus, o concentrare a energiilor lucrătoare într-o singură voință conducătoare; o libertate ordonată"*), cât și principiul substituirii ordinii de drept cu norma biologică a purității etnice:

"Apărarea sângelui constituie baza morală a recunoașterii drepturilor politice supreme. De altfel, realitatea statului național, în formula legii constituționale din 27 februarie 1938, se precizează prin:

a) proclamarea legii sângelui;

b) proclamarea principiului că națiunea română este creatoare de stat;

c) promovarea categoriilor funcționale, naționale, ca realități politice de bază;

d) distincția juridică și politică între românii de sânge și cetățenii români".

La puțină vreme după elaborarea acestor legi rasiale și a "expunerii de motive", alianța de guvernare legionari – Antonescu (septembrie 1940 – 21 ianuarie 1941) a dus mai departe proiectul prin elaborarea a două măsuri antievreiești: decretul din 5 octombrie

1940, de expropiere a proprietăților rurale și decretul din 16 noiembrie 1940, care prevedea concedierea treptată a evreilor din unitățile comerciale și industriale particulare. Demn de remarcat este că pentru transpunerea în fapt a tuturor acestor legiferări a fost creat în cadrul Ministerului Muncii, un Oficiu de românizare. Când Antonescu a scăpat de legionari, el nu a întreprins nimic pentru a schimba legislația anterioară. Până ca România să se angajeze în război, la 27 martie 1941, s-a dat legea privind exproprierea bunurilor imobiliare urbane ale evreilor.

Ambiguitățile și confuziile legate de participarea trupelor române la Holocaust provin din amestecul deliberat sau în necunoștință de cauză a unor planuri, criterii, informații. În primul rând, este vorba despre numărul evreilor. Potrivit cifrelor oficiale din *"Expunerea de motive la Decretul lege nr.2650/1940"*, populația evreiască ar fi constituit la acea dată (9 august 1940), 10% "din populația națională totală" ceea ce era o vădită exagerare. Potrivit surselor evreiești, după cum arată Raul Hilberg, în 1939, "în România trăiau la acea vreme aproximativ 800.000 de evrei", ceea ce situa țara noastră pe "locul al treilea din Europa". După pierderea teritoriilor din vara anului 1940, la 6 septembrie 1940, la populația totală de 13.299.185, numărul evreilor era de 328.962, adică 2,4%[28]. Potrivit lui Hilberg, "în provinciile ocupate de Rusia, în iunie 1940, existau aproximativ 300.000 de evrei, iar în Transilvania de Nord, intrată sub dominația Organizației horthyste, circa 150.000. Astfel, pe teritoriul aflat sub administrație românească au rămas în anul 1940 în jur de 350.000 de evrei". Prin urmare, evreii din cele trei diviziuni administrative au avut o soartă diferită: cei din Transilvania de Nord, în urma "soluțiilor finale" hitleristo-horthyste, vor ajunge și

vor pieri în mare parte la Auschwitz; evreii din Regat vor cunoaște pogromul de la Dorohoi de la 1 iulie 1940 (50 de morți), pogromul legionar din 21 ianuarie 1941 (peste 100 de morți), pogromul din Iași din 29 iunie 1941 (faimosul "tren al morții") unde Hilberg trimite la cifrele estimate de von Killinger în corespondența sa diplomatică (aproximativ 4000 de morți) sau la cele preluate și de M. Carp (8000 de morți), după care nu vor mai avea loc acțiuni de exterminare în masă; evreii din teritoriile ocupate de Rusia, iar apoi reocupate de trupele române, în colaborare cu cele hitleriste vor fi în marea lor parte deportați în Transnistria, iar spre sfârșitul războiului nu mai supraviețuiau decât 60.000. La evreii omorâți în timpul războiului de armatele române trebuie socotiți și aceia executați în "semn de represiune" ("masacrul de la Odessa" și altele) față de colaborarea evreilor cu sovieticii. În sinteza lui Raul Hilberg, în documentarul lui Jean Ancel, în *Cartea Neagră* a lui Matatias Carp, la Yad-Vashen, precum și în alte surse documentare din S.U.A., Israel, Ucraina, Moldova, Rusia, precum și din arhivele românești există o vastă documentație privind dimensiunile crimei organizate. Problemele se ivesc din recunoașterea sau nerecunoașterea faptelor sau dovezilor, din recunoașterea parțială, căreia i se aduc tot felul de motivații și scuze, din lipsa de disponibilitate pentru discutarea pe față a tuturor aspectelor.

În al doilea rând, este vorba despre motivarea (de către mareșalul Antonescu atunci, de către revizioniști astăzi) actelor de represiune comise de către trupele române împotriva populației evreiești. Este semnificativ faptul că mareșalul Antonescu a încercat să-și justifice acțiunile din Transnistria, din Basarabia, și Bucovina de Nord, într-un răspuns la petiția adresată lui de către dr.

W. Filderman, președintele Comunităților Evreiești, în octombrie 1941. În noiembrie 1940, în urma abuzurilor legionare, generalul Antonescu ceruse dr. Filderman "să iasă din vag. Îl rog să furnizeze toate cazurile cu nume, adrese și cu daunele suferite. După aceea voi delibera"[29]. Când, după aproape un an de zile, responsabilitatea nu mai era împărțită cu legionarii, mareșalul Antonescu nu a negat represiunea armatelor împotriva populației evreiești, ci a motivat-o într-o expunere de motive care se regăsește până și astăzi, după consumarea Holocaustului, în "circumstanțele atenuante" invocate de foști ofițeri și soldați români care au participat la comiterea lor sau care pretind că participanții la ele au fost îndreptățiți să ucidă femei, copii, bătrâni, laolaltă cu "teroriștii" bolșevici ce sabotaseră armatele române[30]. De aceea. ea merită citată:

"Vă gândiți, v-ați gândit ce s-a petrecut în sufletele noastre anul trecut la evacuarea Basarabiei și ce se petrece astăzi, când zi cu zi și ceas cu ceas, plătim cu mărinimie și în sânge, cu foarte mult sânge, ura cu care coreligionarii Dvs. din Basarabia ne-au tratat la retragerea din Basarabia, cum ne-au primit la reîntoarcere și ne-au tratat de la Nistru până la Odessa și pe meleagurile Mării de Azov? (...)

Ce-ați făcut Dvs., anul trecut când ați auzit cum s-au purtat evreii din Basarabia și Bucovina, au scuipat ofițerii noștri, le-au smuls epoleții, le-au rupt uniformele și când au putut au omorât mișelește soldații cu bâte. Avem dovezi.

Aceiași ticăloși au întâmpinat venirea trupelor sovietice cu flori și au sărbătorit-o cu exces de bucurie. Avem fotografii doveditoare.

În timpul ocupației bolșevice, aceia pentru care vă înduioșați astăzi au trădat pe bunii români, i-au

denunțat urgiei comuniste și au adus jalea și doliul în multe familii românești.

Din pivnițele Chișinăului se scoț zilnic, oribil mutilate, cadavrele martirilor noștri, care au fost astfel răsplătiți fiindcă 20 de ani au întins o mână prietenească acestor fiare ingrate. (...)

V-ați întrebat câți din ai noștri au căzut omorâți mișelește de coreligionarii Dvs., câți din ei au fost îngropați înainte de a fi morți? Vreți și în această privință dovezi, le veți avea.

Sunt acte de ură, împinsă până la nebunie, pe care evreii Dvs. au afișat-o împotriva poporului nostru tolerant și ospitalier, dar astăzi demn și conștient de drepturile lui. (...)[31].

Expunerea de motive mai cuprinde și enumerarea unor oribile crime de război, puse pe seama unor evrei "ajunși comisari sovietici", a exterminării unor răniți din armata română căzuți prizonieri, etc. Chiar dacă admitem veridicitatea unor asemenea crime, pentru care există de asemenea o bogată documentație, precum și mărturiile unor martori oculari, dar care sunt greu de atribuit exclusiv evreilor ruși, iară nu și altor minoritari și chiar românilor, pricipiul invocat de Mareșalul Antonescu este *legea talionului*. Chiar aceasta din urmă este aplicată, însă într-un sens extrem de larg, pentru că este pedepsită o întreagă comunitate pentru crima comisă de (presupuși) vinovați individuali sau în grupuri. Aici nu mai există prezumția de nevinovăție și nici unul dintre principiile de drept așa cum acestea au fost dezvoltate de la romani încoace.

Crimele invocate de Antonescu au existat, însă responsabilitatea pentru ele aparținea unei populații pro-sovietice, mai mult sau mai puțin combatantă, extrem de eterogenă din punct de vedere etnic. Lucrul

a fost observat încă în epocă. Într-o scrisoare trimisă la 10 noiembrie 1941 (cam la o lună după răspunsul lui Antonescu), către Ministrul de Externe al Franței, de către ministrul acestei țări în România se arată, în legătură cu "Persecutarea evreilor în România":

"Această scrisoare. în ciuda antisemitismului exacerbat pe care propaganda a reușit să-l facă să domnească în România, a făcut cea mai proastă impresie românilor care și-au păstrat libertatea de judecată și clarviziunea. S-a considerat că acuzațiile formulate de mareșalul Antonescu la adresa evreilor nu erau deloc întemeiate; dacă s-au produs numeroase incidente cu ocazia evacuării Basarabiei și Bucovinei în 1940, este stabilit că evreii nu sunt singurii care au participat la ele, ci și o întreagă drojdie a societății românești, precum și minoritarii ucraineni, ruși și alții, care s-au alăturat evreilor pentru a insulta regimentele românești ce se retrăgeau fără să lupte. Iar pretenția că Odessa a rezistat doar pentru că era apărată de evrei este o temă de propagandă deseori folosită, dar care este într-adevăr prea ridicolă pentru a putea fi luată în serios"[32].

Însă cea mai mare ambiguitate cu privire la participarea trupelor române la Holocaust constă în confundarea cauzei acestei crime în masă cu ocazia ivită pentru înfăptuirea ei. Împrejurarea invocată de Antonescu – comportamentul evreilor față de trupele românești ce se retrăgeau din teritoriile cedate sovieticilor – este posterioară începerii introducerii în România a legilor rasiale. Fiind persecutați de statul totalitar, național-rasial român, fiind discriminați prin legile antievreiești, evreii nu puteau să nu se bucure de faptul că ies de sub jurisdicția și autoritatea unui astfel de stat. Această cronologie nu este invocată aici pentru

a facilita disculparea unor comportamente altminteri nescuzabile, ci pentru a arăta că ele se încadrează în schema tripartită invocată de Hannah Arendt atunci când se referea la cei care își justificau crima în masă. Este vorba de o premeditare științifică, juridică, de înfăptuirea acelei "crime perfecte". Evreii au fost lipsiți în egală măsură de libertățile constituționale, de drepturile negative și de cele pozitive (li s-a luat dreptul la proprietate, li s-a suprimat libertatea cultului, libertatea de expresie, drepturile politice, dreptul la cetățenie, la educație etc.); în momentul când nu au mai avut nici un drept, au fost plasați în afara legii, lipsiți de orice mijloace și identitate umană. *La urmă, au fost uciși.*

Concluzia este extrem de acuzatoare, pentru că aici nu încap nici un fel de circumstanțe atenuante: avem de-a face cu infinit mai mult decât o complicitate la Holocaust. Așa ceva poate fi invocat în cazul acelui temnicer ucrainean (poreclit "Ivan teribilul" sau "Ivan cel Groaznic") angajat la un lagăr de concentrare nazist. În cazul lui, încă Tribunalul Suprem din Ierusalim a avut îndoieli, grațiindu-l. Complicitatea poate fi invocată numai ca un tertip meschin, pentru eschivarea de la o apăsătoare responsabilitate, derivată în special din pactul tăcerii care o înconjoară. Aici este vorba despre o participare plenară, îndelung gândită – *premeditată* – și rapid executată "soluția finală".

Există un excepționalism românesc, chiar dacă el nu este o circumstanță atenuantă. Dar cu privire la atitudinea față de crima în masă, România nu este o excepție. Ceea ce nu îi conferă circumstanțe atenuante nici în această aliniere la standardele internaționale ale infamiei. În istoria lumii putem constata o solidă tradiție a nepăsării și cinismului. În privința defectelor, modernii sunt tradiționaliști. La fel și în istoria infamiei, care

cunoaște mult mai numeroase capitole de cât vrea omenirea civilizată să recunoască. Deși este genocidul cel mai cumplit al secolului XX, Holocaustul nu este este nici singura, nici prima, nici ultima crimă organizată în masă a veacului care ridică probleme dificile de responsabilitate. Combinația a două carențe de responsabilitate din partea statelor naționale care au "gestionat" asasinatele colective și de atitudine fermă a marilor puteri – *a făcut din genocid politică de stat în multe părți ale lumii.*

Se pare că cu cât este o crimă mai gravă cu atât se inhibă mai tare comunitatea internațională când este pusă în situația de a lua o atitudine. Iar a face dreptate a devenit o sintagmă de pus între paranteze. Sau între ghilimele. În loc să fie scrisă undeva pe frontispiciul vreuneia din nenumăratele organisme mondiale. Revolta în fața nedreptății, pornirea de a face dreptate, solidaritatea umană cu cei uciși sau cu supraviețuitorii, toate au devenit atitudini de operetă, bune de arătat în ocazii de protocol (deschiderea lui U.S. Holocaust Memorial, la Washington, D.C.) sau mondene (premiera mondială, națională sau locală a filmului lui Spielberg, *Lista lui Schindler*, de pildă). După care, spectatorii se duc acasă, cinează, dorm fără insomnii, continuă să-și ducă viața mediocră și plictisitoare, pentru că li se pare că toate crimele abominabile (individuale, colective, în masă) de care aud zilnic prin *mass-media* se petrec fie pe altă lume, fie, dacă se petrec în aceeași lume cu ei, că sunt lucruri absolut normale. Și-ar merita orice efort ca să-ți convingi semenii că "banalitatea răului, nu înseamnă normalitatea răului. Chiar și acela să scrii o carte despre asta. Cu condiția să fii înțeles. Să-l convingi măcar pe unul dintre ei.

Și nu este un artificiu retoric, de pildă, să folosești expresia "toată lumea știe" atunci când afirmi că toată

lumea știe ce s-a întâmplat în Rwanda sau în Bosnia. Pentru un om care nu poate face nimic, o astfel de cunoaștere se transformă în sursă de suferință. Așa cum a arătat însă Havel, există o putere a celor fără de putere. Intelectualii sunt astfel de creaturi. Iar unora dintre ei le pasă. Pentru un om care poate face ceva sau pentru unul care poate face orice, numai să vrea, – cum sunt cei care au puterea – cunoașterea urmată de pasivitate devine complicitate la crimă. Întrucât, adesea, se cunoaște chiar identitatea și localizarea criminalilor, însă nimeni nu este pedepsit. Este însă interesant că somități precum John Rawls sau Michael Walzer [33] nu se ocupă în cărțile lor despre dreptate tocmai de dreptatea de care este vorba aici. Presupun însă că oameni precum Clinton sau Kohl sau Mitterand nu-i citesc pe Rawls sau Walzer. Revenind la subiect, genocidurile s-au petrecut mereu în istorie. Dar diferența dintre crimele din vechime și cele din acest secol e comparabilă cu aceea dintre o tiranie și totalitarism. Deosebirile radicale intervin în ambele cazuri prin intervenția a trei factori esențiali; o ideologie, un partid, plus tehnologie. Cu ajutorul lor crește eficiența, scade efortul și totul se petrece departe de ochii publici, în condiții igienice, septice. Înainte, crimele în masă nu puteau fi legal pedepsite, întrucât erau considerate "crime de război" și erau "justificate" într-un fel sau altul, ceea ce atestă faptul că nu exista o legislație internațională. Și totuși, erau pedepsite. Prin legea talionului. Nu vreau să intru acum în detaliile discuției cu privire la insuficiențele legii talionului, la însemnătatea umană a depășirii ei din punct de vedere moral, religios și juridic. Chiar dacă am face abstracție – de fapt, modernii așa procedează – de revelația divină și de crucificare, tot mai rămân lucruri incomensurabile prin

consecințele lor etice, teologice, filosofice: decalogul biblic și mesajul christic. Or, ceea ce s-a întâmplat astăzi în Bosnia sau în Croația este o consecință a continuării aplicării legii talionului. S-au plătit polițe vechi de pe vremea celui de-al doilea război mondial. Pentru crime individuale sau în masă comise atunci. Din punct de vedere etic, crima în masă șterge deosebirea între extrema dreaptă și extrema stângă, între nazism și comunism.

Ca și în cazul Transnistriei, organismele internaționale dețin pentru Bosnia o multitudine de mărturii cu valoare juridică privind crimele comise (dovezi cu o acuratețe amplificată, datorită mijloacelor moderne de înregistrare și transmitere a informației): documente scrise, fotografii, înregistrări video și o mulțime de martori oculari (unii dintre ei supraviețuitori) pentru peste 5.000 de crime comise și 3.500 de răufăcători identificați. Au existat lagăre de concentrare, execuții fără acuzații și fără judecată, decapitări, oameni aruncați de vii în foc, torturi, gropi comune, violuri. În cei trei ani de lupte au murit 200.000 de oameni, din care cel puțin 85% civili. În Rwanda, într-un timp și mai scurt, trei luni, au fost peste 300.000 de morți. Este un fapt de notorietate că nimic nu s-a întreprins de către comunitatea internațională pentru a face dreptate. (Iar aici îmi vin obsesiv în minte cazurile de pedepsire ale celor care au furat o pâine, de pildă. Este o discrepanță care va putea fi cu greu explicată la Judecata de Apoi. Acum, se găsesc destui "oameni inteligenți" și "bine pregătiți" care să explice rațiunile pedepsirii hoțului de pâine). Și totuși, atât în cazul bosniac, cât și în cel rwandez, s-au întreprins anchete judiciare pentru crime comise împotriva umanității. Nu s-au luat însă măsuri. Or, timiditatea justițiară și reținerile în folosirea forței armate

au încurajat două inedite politici de stat: terorismul și genocidul.

Cu toate că limbajul uman este gata să inventeze, să improvizeze, să dea nume pentru orice, într-un spirit ludic sau ca urmare a spaimei de nenumit, sunt destule lucruri în jur fără nume. Termenul de *genocid* a fost inventat abia în 1943 de către Rafael Lemkin, un jurist de origine poloneză. După cel de-al doilea război mondial, Convențiile de la Geneva definesc genocidul drept provocarea deliberată a unor condiții de viață care să ducă la distrugerea fizică, parțială sau totală a unui grup uman. Însă nici cifrele, nici definițiile nu ne ajută să înțelegem nimic din natura genocidului. Indiferent că este vorba de cei 500 de țărani omorâți în 1981 în Salvador sau de cele un milion de victime ale khmerilor roșii din Cambodgia (între 1976 - 1979), de cei 2.000 de separatiști omorâți de poliția chineză în Tibet (în 1989 - 1990) sau de cei 100.000 de kurzi executați prin diferite metode (de pildă, prin gaze chimice otrăvitoare) de către Saddam Hussein în Irak, esența problemei rămâne neschimbată. De fapt este vorba de folosirea crimei ca mijloc de represiune de către puterea de stat împotriva societății civile, a unor grupuri etnice minoritare, a opoziției politice sau pur și simplu de omorârea unui număr mai mare din acei minunați "indivizi împotriva statului". Și este vorba despre încălcarea simultană a eticii, teologiei și legislației. Mai bine zis, din nou ne întâlnim cu problema teologico-politică. Și mai este vorba de nesocotirea uneia dintre cele "zece porunci", de încălcarea codului moral din oricare parte umană a lumii tocmai de către autoritățile statelor al căror rol este de a veghea la respectarea legilor și pedepsirea vinovaților. Când se vorbește de manifestarea în lume a răului radical și a

fărădelegilor supreme, presupunem că există un cadru etic bazat pe concepția binelui și un cadru juridic bazat pe ideea de lege. Or, în cazurile noastre, avem de-a face chiar cu răul și fărădelegea aflate la putere. *Și ce poate fi mai rău decât răul atotputernic? O etică a răului.*

Etica lui Adam se bazează în principal pe recuperarea omului, pe redescoperirea binelui din el. Tocmai de aceea, una dintre implicațiile ei este lupta împotriva eticii răului. Alta este combaterea cinicilor de serviciu și a realiștilor morali, a publiciștilor și autorilor care au reușit în a-i convinge pe oameni că lumea "complexă" în care trăim exclude reducționismele opoziției dintre bine și rău, maniheismele. Sigur că este bine să nu fii reducționist și nici maniheist. Cu o singură excepție: în privința opoziției dintre bine și rău. Exemplul cel mai elocvent de oameni convinși de complexitatea acestei lumi sunt tocmai responsabilii de la ONU, care nu au reușit să numească un tribunal de război pentru a judeca crimele dovedite din Rwanda, China ori Irak. Și s-a văzut ce s-a întâmplat atunci când un astfel de tribunal a fost numit pentru Bosnia: el nu s-a bucurat de suportul politic al marilor puteri și de sprijinul lor financiar pentru a-și începe treaba. Nu s-a bucurat adică de sprijinul altor nehotărâți. Însă când dreptul internațional și justiția funcționează nu se ajunge la legea talionului. Altminteri, nu este nevoie de o imaginație prea productivă și nici de o logică prea strânsă pentru a deduce consecințele legii talionului într-o lume a "interdependențelor globale". Paradoxul este că nici în caz contrar nu se ajunge la legea talionului. Lipsa judecăților și nepedepsirea genocidurilor în fosta Uniune Sovietică, în fosta Românie socialistă sau în alte țări foste comuniste stă ca dovadă.

Cauzele necesare și suficiente ale răului radical, în particular ale genocidului nu sunt neapărat acolo unde le căutăm sau acolo unde credem că le vom fi găsit deja. Sau dacă sunt, atunci ele trebuie văzute în corelație cu altele. Astfel, se poate considera adevărată o aserțiune politologică privind legătura dintre o cultură politică radicală (de dreapta sau de stânga) și dobândirea caracterului totalitar al regimului în care o astfel de cultură ajunge să stăpânească puterea. În schimb, ideea că ar exista un drum care duce cu necesitate către comiterea genocidului nu mai poate fi considerată o aserțiune adevărată. Pentru ca genocidul să se producă mai este nevoie de indiferența și cinismul comunității internaționale. Mai exact, al marilor puteri. Chiar așa își începe Sergiu Selian cartea dedicată genocidului armean, explicând de ce el a fost *ignorat*: "din cauza interesului geopolitic al unor state sau a dezinteresului altor state față de soarta unui popor fără țară, decenii la rând s-a tăcut asupra acestui prim genocid al secolului nostru în ciuda strădaniilor de tot felul ale armenilor și ale prietenilor lor de a face cunoscută și chiar recunoscută crima care a împuținat unul dintre cele mai vechi și mai civilizate neamuri ale omenirii, nimicit în propriul teritoriu istoric al căminului său național"[34].

Răul are un număr nedeterminat de înfățișări. Cu toate acestea, răul radical este mereu identic cu sine însuși. El are un caracter inflexibil. El și-a pus amprenta asupra similarităților dintre Genocidul Armean și Holocaust. Omorârea armenilor a fost un proces îndelungat, care parcă a fixat tiparele pentru ceea ce avea să se întâmple în Germania cu evreii:

– situația materială înfloritoare a armenilor, predominanța lor în domeniile de vârf i-a predestinat a fi victime ale otomanilor[35];

– *chestiunea armeană* și *soluția finală otomană*[36];
– caracterul *deliberat* al genocidului[37];
– pasivitatea marilor puteri europene;
– lașitatea și iresponsabilitatea elitelor turcești în asumarea genocidului armean, în recunoașterea culpabilității;
– revizionismul turc care merge până la negarea genocidului armean, sau chiar până la acuzarea armenilor că ar fi falsificat documentele.

În august 1939, înainte de atacarea Poloniei, într-un discurs secret ținut conducătorilor militari, în care vorbește despre pregătirea detașamentelor morții și despre necesitatea "aneantizării fizice" a opozanților, Hitler încerca să le spulbere militarilor eventualele rețineri în fața crimei organizate: "*Cine mai vorbește astăzi despre exterminarea armenilor?*". Tocmai despre asta vorbește astăzi *Etica lui Adam*, care ne învață să vorbim cu toții despre cei 3,3 milioane de armeni exterminați de turci între 1894 și 1923, dintre care 1,6 milioane au fost victime între anii 1915-1916. Altminteri, dacă nu vorbim, mâine un alt dictator s-ar putea să-și întrebe căpeteniile militare: cine mai vorbește astăzi despre exterminarea românilor (a rușilor, a bulgarilor, a maghiarilor, a polonezilor, a cehilor etc.) de către comuniști?

Poate că nu am mai discuta astăzi despre Holocaust decât așa cum discutăm despre năvălirile popoarelor migratoare în lumile civilizate, invazii soldate cu masacre și piramide de cranii umane a sute de mii și milioane de sclavi, cu dezastru istoric, dacă nu ar fi vorba despre negarea unor crime abominabile, mai exact documentate decât orice alte crime din istorie. Și poate că nu am mai discuta despre Holocaust cu atâta intensitate dacă nu ar fi vorba despre două circumstanțe agravante:

– ceea ce Hannah Arendt semnala: "apariția formelor totalitare de guvernământ este un fenomen din interior, nu din afara civilizației noastre. Primejdia este că o civilizație globală, universal interrelațională, poate produce barbari chiar din mijlocul ei, forțând milioane de oameni să trăiască în condiții care, în ciuda tuturor aparențelor, sunt condițiile unor sălbatici"[38];

– dincolo de opoziția barbari din afară – barbari din interiorul civilizației noastre, există în mulți oameni un fond al gregarității originare, al animalității primare, de care omul s-a tot despărțit prin civilizație, de care el nu a scăpat însă niciodată, fond care, în condițiile modernității, se revoltă împotriva ei și, o dată cu rebeliunea antimodernă, se manifestă și revolta împotriva umanității, mai ales a semenilor care par a reprezenta o formă superioară a umanizării, a spiritualizării. Or, armenii, evreii sau tibetanii reprezintă popoare cu o civilizație înaintată, cu o spiritualitate rafinată, care atunci când se manifestă în condițiile pragmatice ale modernității sunt în stare să se adapteze mai bine. Este un amestec al complexelor de superioritate și inferioritate, pe care mulți autori, de la Freud încoace (mă refer la *Moise și monoteismul*) l-au scos în evidență.

Antropologii au observat că experiența spirituală a empatiei poate fi, la unele popoare sau la unii indivizi, greu de trăit dacă nu există în istoria lor experiențe similare cu acelea pe care ei încearcă să le trăiască. Din pricina acestui blocaj, să facem măcar pentru o clipă experimentul mental de a ne gândi la paralela care se poate stabili cu morții revoluției din decembrie 1989. Cu demnitate, poporul român reclamă să se facă dreptate în legătură cu cei asasinați atunci, prin găsirea vinovaților și a criminalilor pentru cele o mie de victime. Nimeni nu poate contesta îndreptățirea acestei dorințe

de a face dreptate. În plus, precum toate celelalte popoare căzute sub jugul Kremlinului, poporul român vrea să afle adevărul și să se facă dreptate în legătură cu victimele genocidului comunist, pierite în universul concentraționar. Și-atunci, de ce se mai miră unii români sau voci aparținând altor naționalități în fața dorinței firești a evreilor și a armenilor de a afla dreptatea și, în egală măsură, de a ști tot adevărul privitor la Holocaustul nazist și Genocidul comis de otomani?

Revenind la adevărata "întrebare a Sfinxului" – *cum este cu putință răul în lume?* – trebuie arătat că "soluția finală" la "problema evreiască" a fost sugerată vreme de decenii de către reprezentanții elitei intelectuale europene de extremă dreaptă. Tot ce regimurile fasciste și comuniste au întreprins din punct de vedere politic, ba chiar strategic, dacă ne gândim la războaiele externe sau interne pe care le-au purtat, nu reprezintă altceva decât traducerea în fapte a unor idei, poate cu mult mai agresive decât faptele, dacă ne gândim că istoria politică nu a putut duce până la ultimele consecințe planurile respective. Dacă vrem să înțelegem caracterul aparent arbitrar și esența fărădelegilor comise, atunci trebuie să studiem originile intelectuale ale radicalismului politic.

Dintre toate istoriile ce s-au scris despre om sau popoare, cea mai imprevizibilă și mai lipsită de sens dintre toate, este istoria radicalismului. Ea este și cea mai revizionistă dintre istoriile existente, întrucât s-a scris mereu pe sine în funcție de limitele încălcate. Istoria radicalismului este o istorie a încălcării tuturor limitelor: ba rațională, ba irațională, în unele privințe reversibilă, în altele ireversibilă. Când a trecut de hotarele ideologice, în politica de stat, radicalismul s-a

întrupat în formele cele mai distructive în raport cu individul și comunitățile, în regimurile represive ale unei tendințe ludice, ba chiar în expresia impulsului eroic din om, care-l împinge să depășească mereu limitele. În această hermeneutică a radicalismului, Nietzsche a pus câteva importante pietre de temelie. Când încalcă însă limitele dreptului natural, ale moralei și contractului social, radicalismul este doar forma de deghizare, expresia disimulată a cu totul altceva: *răul radical*. Deși ca atare este vizibil doar în formele cele mai violente și distructive, răul radical a acționat constant ca o forță sau antiforță în viața oamenilor. Nu trebuie însă, de aceea, să confundăm radicalismul cu răul. Nu tot ce este radical este o formă de manifestare a răului. Și nici răul nu se manifestă doar în forme radicale. Radicalismul poate fi și o expresie a binelui, a dorinței de absolut, a căutării idealului sau a tenacității în împlinirea unei utopii. Cum radicalismul amestecă în proporții variabile toate acestea, el poartă cu sine toate capcanele ambiguității: orice ideal individual sau utopie colectivă devine contrariul binelui care le animă atunci când atrage după sine răul unui alt individ sau al unei alte colectivități. Confuziile intervin atunci când radicalismul se definește și în afara cuplului antinomic bine-rău sau când se renunță la distincția dintre bine și rău.

Relativismul modern s-a născut din absolutizarea maniheismului. O dogmă metafizico-teologică a condus la subminarea fundamentului moralei. Ubicuitatea răului, capacitatea sa de a se insinua pretutindeni – în persoane, grupuri sociale, în mentalități și instituții sociale, în inconștientul colectiv și în subconștientul individual, în viața de zi cu zi și în situațiile excepționale – îi impresionase pe primitivi și pe antici până într-atât încât primii îi dăduseră

dimensiuni mitice, iar ultimii îi conferiseră chiar demnitate ontologică. Pentru ei, lumea era guvernată de doi zei, de două forțe sau de două principii antinomice, ireductibile. Pe scurt, Binele și Răul. În ciuda simplismului lor conceptual, aproape pedagogic, maniheismele aveau meritul de a fi surprins incompatibilitatea metafizică, teologică și morală dintre bine și rău. Ca teologie mesianică și morală a mântuirii, creștinismul nici nu are sens decât ca expresie a tensiunii dintre bine și rău, în care până la urmă, prin Apocalipsă și Judecata de Apoi, răul este învins, pedepsit, eliminat. Interpretarea creștină nu a fost însă decât una din formele de raportare la problema binelui și răului, iar până la urmă nu a fost nici măcar cea mai influentă. Spiritul laic a optat pentru maniheismul păgân mitic sau filosofic. Însă defectul maniheismului a fost că el a pus un mai mare accent pe credința în coexistența atotrăspândită dintre bine și rău decât pe incompatibilitatea lor. A fost o credință atât de fermă încât a produs în cele din urmă relativismul modern. Exercițiul relativizării a dus la invalidarea principiilor logicii binare și a complexei dialectici soteriologice creștine, considerate de către criticismul intelectual drept constructe teoretice lipsite de orice virtuți explicative. Până la urmă, cuplul antinomic bine-rău a fost substituit printr-o relație de coexistență, urmarea fiind că răul a fost relativizat, fiind considerat drept ceva normal și, prin urmare, ceva care nu poate fi în mod radical rău. Este semnificativ că Hannah Arendt care îl studiase în tinerețe pe sfântul Augustin[39] atunci când la bătrânețe va studia fenomenul nazist și organizarea sistematică, minuțioasă a lagărelor de concentrare, precum și îndeplinirea "soluției finale", *simțea nevoia să inventeze conceptul de banalitate a răului*. Și sistemul

comunist, în care toată lumea știa de existența universului concentrațional, era un sistem politic ce-și interiorizase răul până într-atât încât îl banalizase. *Oamenii se obișnuiseră cu răul.* Într-un fel, era normal: intelectualii neosofiști demonstraseră atât de bine că noțiunile de bine și de rău nu au sens încât, la un moment dat, nici nu s-a mai putut face distincția dintre bine și rău, iar răul nu a mai putut fi pur și simplu recunoscut. Cei care recunoșteau răul erau considerați chiar nebuni sau agenți ai subminării legitimității sistemului de guvernământ[40].

Nu sunt de acord cu aceia care anunță sfârșitul filosofiei. Mesajul lor cacanghelic (antonimul lui evanghelic) este însă îndreptățit dacă se referă la sfârșitul lucrării acelei tradiții occidentale de gândire care a condus la eliminarea problemelor morale și la interiorizarea socială a răului banalizat. Civilizația modernă (ce include și stadiul ei postmodern) s-a debarasat, în ultimele șapte-opt decenii, de axiomele morale care ordonau și evaluau experiența umană. Câtă vreme răul radical era identificat, izolat, existau șanse pentru a fi exorcizat. Deși făcea parte din experiența vieții de zi cu zi a indivizilor și a comunităților, el putea fi învins și chiar eliminat. Riturile magice și riturile religioase cele mai majestuoase aveau tocmai acest rol. Secularizarea statului (până atunci protejat de miturile sale întemeietoare sau de religiile ce-i confereau un sens soteriologic) și chiar excluderea religiei din viața socială, transformarea ei într-un ceremonial de week-end și într-un rit care însoțește doar formal marile evenimente din viața omului (nașterea, botezul, confirmarea, căsătoria, spovedania, marile sărbători, moartea) a lăsat fără apărare exact viața de zi cu zi a oamenilor. S-a produs însă un fenomen de adaptare a

oamenilor la rău, întrucât, deși nu a încetat de a mai fi radical – în lipsa mecanismelor purificatoare – el a devenit treptat o parte a experienței cotidiene, ceea ce l-a făcut într-un fel mai suportabil. A părut însă un fenomen atât de normal încât s-a crezut că face parte din natura umană. De pildă, conceptul de *alienare* la Hegel, iar apoi la Marx dovedea contrariul. Această împăcare sau chiar resemnare a omului în fața răului de toate zilele (în locul "pâinii noastre cele de toate zilele") a fost surprinsă de conceptul de *banalitate a răului*.

Lucrurile nu s-au oprit însă aici. Deprinderea cu răul a anihilat în oameni capacitatea de a-l percepe. S-a putut astfel trece de la formele teoretice de experimentare ideatică și retorică a răului în viața cotidiană la formele practice de experimentare politică a răului pe scară largă, în raport cu inamici reali sau imaginari ai celor de la putere. A fost chiar un progres, o modernizare, întrucât s-a trecut de la formele domestice, aleatorii, haotice de manifestare liberă a răului la practicarea planificată, organizată, centralizată, rațională, industrializată a sa. Așa s-au născut formele radicale și birocratice ale manifestării răului în secolul XX: universul concentrațional și Holocaustul.

S-au întâmplat însă niște catastrofe politice și sociale ce au silit omenirea să recunoască și să condamne răul radical, ba chiar să-l pedepsească uneori, în conformitate cu principiile morale tradiționale și cu legile în vigoare. Înainte de a privi aceste catastrofe istorice dintr-o altă perspectivă, niște remarci preliminare. Deși, din punct de vedere moral, răul radical a constituit mereu abominabilul, asta nu i-a împiedicat pe cei care l-au întruchipat să scape mereu nepedepsiți de semenii lor. Soarta sufletelor lor a fost mereu lăsată pe seama Judecății de Apoi sau a

imaginației scriitorilor (Lucian din Samosata sau Dante Alighieri au fost mari creatori de infernuri morale ficționale). Secolul XX, pe lângă facilitățile create răului, a mai adus cu sine și două circumstanțe agravante pentru cei care s-au pus în slujba răului radical. Una este de natură istorico-politică, strategică. Cealaltă poate fi numită ca fiind de natură tehnică și culturală. Astfel pe de o parte, regimurile care au experimentat răul radical, totalitarismele de dreapta și de stânga, fascismul/nazismul și comunismul/bolșevismul au fost ambele învinse în acest secol, fiecare în felul ei, una în urma ultimului război mondial, cealaltă în urma războiului rece. Pe de altă parte, modernitatea este o cultură a conștiinței istorice și, prin urmare, o civilizație dominată de un impuls documentar (autodocumentar) patologic, ceea ce a dus la o combinație neobișnuită între istorie și memorie, astfel încât marile crime nu au mai putut fi uitate. Și nici iertate.

Leon Wieseltier, copilul unor supraviețuitori ai lagărelor de concentrare, este autorul unuia dintre cele mai cutremurătoare și profunde eseuri, scris cu prilejul deschiderii, în capitala americană, a lui U.S. Holocaust Memorial Museum. Autorul arată că "unul dintre multele feluri în care războiul naziștilor împotriva evreilor a fost fără precedent era că el a apărut în evul conștiinței istorice". Alte încercări timpurii de a-i extermina fizic pe evrei (de pildă, cele comise împotriva Ashkenazilor sau în Rhineland în timpul Cruciadelor din 1096 și 1146) sunt uimitoare pentru absența lor din documentele istorice ale comunității – ele fiind prezente doar în lamentațiile liturgice din vreme, cele care plâng catastrofa. Și scrie Leon Wieseltier în continuare: "Prin contrast, atrocitățile din 1933 – 1945 au fost perpetuate într-o cultură saturată în istoricitate. Într-adevăr,

ucigașii înșiși, animați de o filosofie a istoriei, aveau o mentalitate documentaristă patologică; ei au lăsat o mare cantitate de hârtie și de film. (Filmele despre uciderifilmate de ucigași, dintre care unele pot fi văzute la United States Holocaust Memorial Museum din Washington, sunt un viol al ochiului). Iar la pândă față de conștiința istorică a ucigașilor era conștiința istorică a supraviețuitorilor și savanților. Ei au acționat grabnic pentru a produce o masă de probe ale genocidului care este incredibilă prin mărimea și sofisticarea ei. Istoriografia Holocaustului a fost un act de eroism intelectual, în foarte mare măsură deoarece a fost chiar în intenția naziștilor de a face imposibilă tocmai o astfel de istoriografie. Ei au crezut nebunește că vor putea să acopere urmele crimelor, că dovezile morții evreilor vor muri odată cu evreii"[41].

Amănuntele care urmează dau seamă de *patternul* preluat de Antonescu de la Hitler, cu diferența că imitația a fost balcanică și haotică în raport cu precizia și eficiența germană. În 1943, când naziștii încă mai sperau în victoria finală, Himmler a spus unui grup de oficiali S.S. la Poznan, în legătură cu genocidul împotriva evreilor că "între noi acest lucru ar trebui pomenit în mod sincer, dar noi nu vom vorbi niciodată despre el în public... Cei mai mulți dintre voi trebuie că știu ce înseamnă o sută de cadavre zăcând unul lângă altul sau cinci sute sau o mie. A îndura acest lucru până la capăt, în ciuda caracterului lui neplăcut, și în același timp – în afară de emoția cauzată de slăbiciunile omenești – a rămâne oameni decenți; asta este ceea ce ne-a făcut pe noi puternici. Aceasta este o pagină de glorie din istoria noastră, care nu a fost niciodată și nu va fi niciodată scrisă". Puterea la care Himmler se referă este cea a acceptării și interiorizării coexistenței binelui și

răului. Există însă și o altfel de putere. După cum notează Wieseltier, "câteva din victimele lui Himmler au fost, în felul lor, de asemenea puternice. Munca lor istoriografică a fost începută de victimele înseși, în ghettoul din Varșovia și pretutindeni. Pagina a fost scrisă, deși nu chiar așa cum Himmler ar fi scris-o el însuși. În războiul dintre Istorie și istorie, istoria a învins".

S-a întâmplat că, o dată cu înfrângerea nazismului, răul radical a ieșit la iveală atât de șocant încât, deoarece el nu domina lumea global, omenirea a simțit nevoia să reacționeze. Să facă ceva. Unii dintre cei care au participat la comiterea marilor crime de război au fost judecați, condamnați și executați. Însă marea majoritate a criminalilor a scăpat. Mulți au fugit la vreme. Mulți au scăpat însă pentru că nu s-a dovedit încă sau poate că nu se va dovedi niciodată vinovăția lor. Ceea ce nu-i face mai puțin vinovați. Un statut special l-au avut țările satelizate de Germania și țările aliate ei. Au ieșit la iveală documente, mărturii, dovezi privind crimele comise de naziștii germani și austrieci, împreună cu complicii lor (și au fost de multe naționalități, fie în armatele naziste sau aliate, fie în polițiile sau jandarmeriile locale – croați, bosnieci, olandezi, francezi, belgieni, estonieni, letoni, lituanieni, maghiari, polonezi[42], slovaci, ucrainieni, ruși și bineînțeles, români) împotriva populației evreiești în mai mult de 4950 de orașe, orășele, sate și cătune. Pretutindeni, documentele acuză. La fel și supraviețuitorii. Datorită inversării sensului de rotație al roții destinului istoric și schimbării raportului geopolitic de forțe, România a întors armele împotriva Germaniei naziste, alăturându-se aliaților. Ulterior, a intrat vreme de decenii sub dominația sovietică. Dintre cei foarte puțini care au fost judecați pentru crimele de război comise

(între care și mareșalul Antonescu), puțini au fost judecați pentru participarea la Holocaust.

În mod ciudat, deși regimul comunist a venit la putere cu scopul programatic de condamnare completă a regimurilor anterioare, el a lăsat complet deoparte problema participării la Holocaust. Pe de altă parte, în afară de literatura tradusă cu privire la arhitectura nazistă a Holocaustului, nimic din dezbaterile de anvergură din lumea întreagă cu privire la antisemitism și Holocaust nu a pătruns în presa oficială sau în literatura publicată de editurile de stat ale izolatei Românii. Aparent, neparticiparea la aceste discuții a părut a fi pentru conștiința elitelor intelectuale și politice oficiale un adevărat scut protector împotriva propagandei capitalismului putred. Războiul rece a transformat orice idee politică sau etică venită din afară în elemente subversive, care puneau în primejdie dogmele oficiale, chiar infailibitatea ideologică a regimului. Cercetările unor filosofi politici sau *political scientists* occidentali (dintre care unii erau evrei) amenințau "încrederea" maselor populare în rolul de călăuză al partidului unic, dar mai ales chiar interpretarea marxismului și comunismului drept piscurile filosofice și ideologice ale gândirii occidentale și ale culturii mondiale. Cum să lași să pătrundă *The Road to Serfdom* a lui Hayek, când acolo se susținea teza că nazismul (prescurtarea de la național-socialism) și fascismul sunt produse ale socialismului și comunismului? Apăruseră cartea lui Hannah Arendt și cărțile lui Talmon, dar mai ales teribilele cărți ale lui Robert Conquest[43]. Impactul unor asemenea cărți – pe care, de fapt, cei care dirijau destinele culturii și ale ideologiei oficiale le cunoșteau sau știau de ele – ar fi însemnat enorm pentru deprinderea acelui simț al

responsabilității morale și istorice format odată cu asumarea marilor probleme ale secolului.

Iată de ce n-ar trebui să ne mire toleranța de masă, "tradiționalul" bun-simț cu privire la genocidul comunist din România. Ca și în cazul Holocaustului, nimeni nu vorbește în mod serios despre participarea la îndeplinirea unora dintre cele mai cumplite lucrări ale răului radical. Faptul că nimeni, nici măcar în mod simbolic, nu a fost judecat și condamnat pentru genocidul comunist spune totul. Cei care îndrăznesc să atingă vreunul dintre aceste subiecte se lovesc fie de zidul birocratic cu care nomenclatura își protejează universul avuncular, fie de epiderma Rinocerilor atunci când vine vorba despre orice subiect care ar putea să afecteze perfecta imagine despre sine a naționalistului[44].

Există o adevărată conspirație națională a tăcerii cu privire la avalanșa de dovezi pe plan internațional privind participarea trupelor române la Holocaust, ordinele date de Antonescu, de alte oficialități militare și de autorități locale. Iar când ecourile venite de peste hotare fac imposibilă păstrarea tăcerii, atunci urmează ceva uimitor: reapare "unitatea națională" și consensul. Este însă un consens al tăgăduirii. Se neagă treptat, pe părți, dar, prin acumulare, se ajunge la a se nega totul. Singurii făcuți vinovați sunt legionarii (în special pentru pogromul de la București, din timpul rebeliunii legionare împotriva statului și a ordinii "de drept"). Apoi, se neagă alte porțiuni: în primul rând, pe drept cuvânt, dar cu o insistență mereu reînnoită, se recunoaște pogromul făcut de horthyști, în alianță cu hitleriștii, în Ardealul de Nord-Vest, cedat în urma *Dicktat*-ului de la Viena; apoi se neagă organizarea pe teritoriul României a Holocaustului, trecându-se sub tăcere "episodul" cu *trenul morții* de la Iași[45]. Aici însă este vorba despre un

sofism dictatorial. El provine și continuă în mod simbolic situația creată prin tratamentul extrem de diferențiat aplicat de Antonescu evreilor, care nu este decât o continuare firească a logicii rasiste și antisemite din legislația concepută încă înainte de venirea mareșalului la putere. Pe cât de "milos" și de "tolerant" a fost Antonescu în teritoriile rămase sub administrația românească, civilă, sub oblăduirea "statului de drept" care îi readusese pe evrei la statutul de *rightlessness*, pe atât de nemilos a fost el – într-un adevărat spirit de alianță "până la capăt" cu Hitler – în teritoriile aflate sub incidența administrației militare de front, unde se aplicau legile nescrise ale războiului și legea talionului. Pe-atât de nemilos încât până și ofițerii hitleriști – adepții metodelor "discrete, igienice" – au fost îngroziți de proporțiile, cruzimea și vitalitatea dezlănțuirii trupelor române, care nu au cruțat nici populația rusească din teritoriile recucerite (după cum vor face și trupele sovietice când roata norocului în război se va întoarce). Până când am crescut suficient de mare ca să înțeleg ceea ce aud, am ascultat de sute de ori admirația unor cetățeni pașnici, adevărați stâlpi ai societății civile și ai ultranaționalismului cum îl evocau cu admirație și regret pe Antonescu pentru modul "exemplar" în care s-a ocupat de "problema țiganilor". Este ciudat că nimeni nu se referă la țiganii omorâți atunci când se face apel la argumentul că "pe teritoriul României" nu a fost Holocaust. Conform logicii descrise mai sus, țiganii au fost îmbarcați pe remorchere și lichidați în largul Mării Negre, din ordinul lui Antonescu. Până și unul dintre secretarii lui Antonescu, care și-a petrecut ultimele decenii în Occident, a vorbit recent la televizor (pe programul 2), cu admirație, de soarta evreilor din zonele în care nu s-a întâmplat nimic, nu s-au produs crime în masă – cu excepțiile menționate.

Subiecte precum Transnistria[46], "trenul morții" sau Odessa sunt tabu. Dacă sunt însă recunoscute, atunci se invocă circumstanțele atenuante și/sau dreptul la legitimă apărare. Vedem aici o manifestare a "bunului-simț". Când însă bunul simț se pune în slujba unor sentimente tribale sau colectiviste, când își depășește propriile sale limite, el devine contrariul său, un simț malefic, rău-simț, care măsoară lumea în sofisme și paradoxuri (cum ar fi paradoxul "grămezii" sau "paradoxul chelului"). Bunul simț admite "câteva mii" de victime – considerate *legitime*, din pricina legitimei apărări și a faptului că "așa e mereu în vreme de război" – însă nu Holocaustul. Implicit, iar uneori explicit sunt negate cifrele puse pe seama românilor și a României. Motivația acestor atribuiri ar veni, ne spune același bun-simț dintr-o conspirație împotriva "țărișoarei noastre" urzită de evrei și americani, ca să ne discrediteze, să ne inducă sentimentul culpabilității ceea ce ar face din această parte de lume – "un picior de plai, o gură de rai" – ținta sigură, facilă a extinderii unor afaceri dubioase. Ar putea părea totul un simplu delir, rostit de-un biet nebun pe culoarele vreunui institut de boli nervoase, dacă n-ar fi fost un refren repetat mereu de "cealaltă" parte a presei.

Preluat din publicistica legionară de către propaganda comunistă, după abandonarea internaționalismului proletar și a dogmelor stalinisto-jdanoviste, unul dintre cele mai persistente mituri naționale este acela cu privire la caracterul excepțional al poporului român, un fel de depozitar al însușirilor benefice. Când mărturiile istorice pun la îndoială mitul perfecțiunii, când alte popoare își revendică dreptul moral la o compensație simbolică, atunci se declanșează adevărate eforturi de orgoliu patriotard rănit. Aceste descătușări de energie se

convertesc într-o capacitate incomensurabilă de falsificare a adevărului prin retorică. Și pentru că dimensiunile descătușării depășesc capacitățile limitate ale presei extremiste (de tipul *România Mare, Europa, Mișcarea, Politica* sau *Gazeta de Vest* – Timișoara), presa "independentă" devine și ea canalul de expresie al acelorași porniri. Atunci când președintele României, Ion Iliescu, a participat ca invitat la deschiderea oficială a lui U.S. Holocaust Memorial din Washington, D.C., a devenit evidentă recunoașterea tacită a participării în trecut la crimă (deși anterior, cu ocazia vizitei la muzeul Holocaustului din Ierusalim, Yad-Vashem, unde gazdele așteptau o recunoaștere și scuze simbolice, lucrul nu s-a produs). În spiritul reconcilierii între popoare, mai ales după căderea Zidului Berlinului, s-au produs în lumea întreagă mai multe gesturi de recunoaștere a greșelilor liderilor politici din trecut de câțiva lideri politici ai prezentului și cereri simbolice de iertare popoarelor care au avut de suferit: Japonia a făcut astfel de gesturi față de China, Coreea de Sud; Germania prin cancelarul Helmut Kohl, a cerut scuze Poloniei pentru lagărele de concentrare, la fel s-a întâmplat când președintele rus Boris Elțîn a vizitat Polonia și a recunoscut responsabilitatea sovietică pentru masacrul de la Katyn.

Președintele român era bine informat despre proporțiile participării trupelor românești la Holocaust, în momentul vizitei în capitala americană, deoarece din delegație făceau parte supraviețuitori ai Holocaustului. La fel de tacită a fost și recunoașterea de către autoritățile române, cu câteva luni în urmă, când au permis cercetătorilor de la U.S. Holocaust Memorial și de la Yad Vashem accesul la arhivele existente la S.R.I. și Ministerul Apărării Naționale. În paralel, același lucru

se întâmpla prin permiterea accesului aceloraşi specialişti la arhivele fostului K.G.B. din Moldova, Ucraina, Rusia. Datele obţinute au fost coroborate cu cele existente deja în arhivele şi institutele de cercetare din Israel, S.U.A., Germania şi Austria, oferind multe clarificări (de pildă, nu au fost modificări în cifrele evaluate ale victimelor de-a lungul deceniilor, dar s-a aflat identitatea precisă a câtorva sute de mii de victime, precum şi data, locul sau împrejurările morţii). Reacţia presei româneşti, de la *România Mare* la *Evenimentul zilei*, a fost unanimă: de ce au permis autorităţile române accesul la arhive? S-a mers până acolo încât s-a sugerat că ar fi vorba de trădarea intereselor naţionale. În plus, că ar fi vorba de corupţie, din moment ce s-au primit sume în valută pentru plata copiilor efectuate.

Culegem în continuare roadele celor aproape cinci decenii de educaţie comunistă. Concepţia socialistă cu privire la etica şi echitatea socialistă, concepţia marxistă cu privire la istorie au condus în egală măsură la falsificarea istoriei, a noţiunii de adevăr, precum şi la contrafacerea noţiunilor morale. Concepţia curentă cu privire la demnitatea naţională şi onoare nu este decât o construcţie improvizată, prin care se încearcă exaltarea unor dimensiuni suprimate sau contrafăcute de versiunea oficială socialistă. Tot ceea ce a precedat socialismul capătă astfel, prin contrapunere, o valoare idealizată, de parcă tot ceea ce a fost înaintea maleficului regim de import sovietic era benefic. Toţi au fost buni, de la ţărănişti la legionari, de la monarhişti la antonescieni, de la liberali la social-democraţi. Prin urmare, în momentul în care, – deşi noi n-am făcut nici un efort ca să-l aflăm – adevărul se apropie de noi, atunci se trezeşte onoarea naţională jignită, iar ziariştii (ba chiar şi politicienii) ce se autoconsideră responsabili cu

exprimarea onoarei ultragiate reacționează cu vehemență. Adevăratul curaj ar fi fost exprimat însă prin discutarea în mod deschis, matur a responsabilității în comiterea acelor acte și a reparațiilor morale. Am fi descoperit atunci că, deși imensă, vina aparține unei minorități. Iar atunci, cu justificată mândrie și onoare, românii ar fi putut să arate că mulți dintre ei au fost distinși de statul Israel cu medalia "Yad Vashem" de "Drepți ai Popoarelor": Traian Popovici, Raoul Șorban, Ioana și Pascu Stoenescu, Valer Pop, Ana Crăciun etc.

Comparația cu evenimentele recente pare a fi cea mai bună metodă atunci când urmărești să te adresezi reprezentării și (deci) înțelegerii opiniei publice. Fiind vorba tot de armata română, trebuie înlăturată aici o eroare logică: deși se presupune că armata este apărătoarea unei națiuni în întregul ei, este o greșeală metonimică să iei partea drept întreg, adică armata drept întregul popor în numele căreia ea luptă, se presupune că luptă, exercită represiunea sau muncește. Antonescu comitea această eroare atunci când pretindea că, pentru crimele sau violențele comise împotriva armatei române de către evrei pro-bolșevici, trebuie pedepsită întreaga populație evreiască pașnică. Reciproca erorii este să crezi că un popor nu are nici o legătură cu fărădelegile și crimele comise de propria armată chiar în numele acelui popor. Astăzi se refuză ideea că unii cetățeni înarmați, aflați sub jurământul militar de a se supune ordinelor superiorilor, s-au supus în plin război acelor ordine militare mergând până acolo încât să poată fi calificați ca participanți la înfăptuirea Holocaustului. În zilele de dinaintea lui 22 decembrie 1989, la Timișoarea, apoi la Cluj, la București, soldați și ofițeri ai armatei române – brațul înarmat al avangardei clasei muncitoare, partidul

comunist – care nu anticipaseră sloganul *Armata e cu noi!* au executat ordinul primit de sus și au tras în compatrioții lor. Dacă nu s-ar fi schimbat "comanda supremă" și ordinele, cei mai mulți ar fi participat la un genocid pe scară largă împotriva propriului popor. Cu excepția unuia dintre frații lui Nicolae Ceaușescu, nici în acest caz nu s-au găsit vinovații. Armata română nu ar fi acționat altminteri decât o făcuse atunci când trecuse la lichidarea rezistenței partizane anticomuniste din munți, la cooperativizarea satelor cu tunul sau la întreținerea ireproșabilă, vreme de decenii a unui vast univers concentraționar, în care au pierit sute de mii de victime, de toate naționalitățile și religiile, dar, în principal, români ortodocși. La fel ca și în cazul operațiunilor din Transnistria, participarea românilor la crima organizată împotria propriului popor nu a scos încă la iveală nici un vinovat, nici numărul exact al victimelor, nici împrejurările, etc. (Când era să apară unul dintre cei mai vinovați, fostul ministru de interne Alexandru Drăghici, acestuia i s-a permis să emigreze în Ungaria pe ascuns, unde a și decedat).

Faptul că președintele român nu ar fi protestat împotriva afirmațiilor din cadrul muzeului inaugurat în capitala americană a atras după sine amenințări de retragere a sprijinului politic, cum a fost cazul senatorului Corneliu Vadim Tudor, președintele partidului care poartă numele propriei reviste. Alături de el, în galeria marilor apărători ai mitologiei naționale, a mai intrat un *phylomythos*, Ion Cristoiu, care până atunci și de atunci încoace făcuse figură de intelectual critic și de apărător al valorilor democratice[47]. Ambii manipulatori de conștiințe acționează oarecum împotriva propriilor cunoștințe și a propriei rațiuni, ambele educate, se pare, în cadrul unor facultăți de

filosofie. A nega Holocaustul pe motivul că numărul celor atribuiți României este greșit calculat, seamănă însă cu "paradoxul grămezii" din logică, lecție care n-ar trebui să lipsească din cunoștințele unor absolvenți de profil. El sună astfel: de la câte fire de nisip luate dintr-o grămadă încetează grămada de a mai fi grămadă? Oare de câți evrei omorâți în masă au nevoie naționaliștii noștri pentru a recunoaște participarea la Holocaust?

Logica nu trebuie exclusă din problemele de morală. În privința responsabilității etice a unui popor, argumentul logic poate fi folosit cu discernământ. Participarea unor indivizi sau a unor grupuri la o crimă în masă nu atrage după sine vinovăția pentru întregul popor căruia îi aparțin acei indivizi sau grupuri. Vina colectivă, la fel ca și responsabilitatea colectivă sunt concepte care pot distruge etica. Ele sunt și împotriva logicii. Oamenii care au participat la Holocaust n-au procedat însă nici logic, nici moral: chiar dacă ar fi să se admită pretenția lor că au ripostat unor atacuri înarmate împotriva trupelor românești, nu s-ar putea admite, din nici un punct de vedere, faptul că răzbunarea s-a exercitat asupra întregii populații, inclusiv asupra copiilor, bătrânilor, femeilor, invalizilor sau a maturilor nevinovați. Însă chiar și atunci când o crimă în masă are loc în numele unei nepermise inducții generalizate, dar pe baza unei legislații naționale și naționaliste, niciodată condamnată, purificarea morală prin mărturisire trebuie să aibă un caracter colectiv, mai precis să se facă în numele colectivității, chiar dacă este vorba de o asumare simbolică a responsabilității. Faptul devine cu atât mai necesar cu cât nu s-a făcut niciodată dreptate, vinovații nu au fost condamnați juridic și s-au integrat, cu responsabilitățile și conștiințele lor cu tot, cu coșmarurile

și poveștile lor cu tot în disculpantul conglomerat colectiv numit popor, opinie publică, clasă socială sau familie. Când societatea nu își asumă la timpul cuvenit sarcina juridică de a identifica vinovații și a-i încadra penal, ea trebuie să încerce o compensare simbolică, prin asumarea colectivă a vinii lor, ceea ce atrage după sine, prin actul de penitență, purificarea morală. Altminteri, un inconștient colectiv nesupus niciodată catharsis-ului etic nu devine niciodată o conștiință colectivă, cu atât mai puțin una responsabilă.

Aici nu suntem în fața unei probleme care provoacă ravagii doar în fostele țări comuniste, ci în multe locuri din lume. Gravitatea unor asemenea situații provine din faptul că incapacitatea sau blocajul colectiv în fața problemelor morale se răsfrânge în mod devastator asupra unor conștiințe individuale. Fie că își găsesc expresia, fie că nu, conștiințele individuale au numai de suferit din pricina efectului inhibator provocat lor de exercitarea mecanismelor de cenzură ale conștiinței colective sau ale inconștientului colectiv. Orice formă de manifestare a independenței de conștiință, orice expresie a vieții interioare este exclusă ca un act de trădare, în numele unor principii de agregare organice sau mecanice, care nu constituie decât expresia socială (umană) a unor principii de solidaritate adânc înrădăcinate în nivelul gregar al vieții animale a unor specii socializate. Or, sunt două negații aici. Nici una în numele unui principiu superior. Nici una nu adaugă ceva, nu sporește moral sau spiritual. Să ne gândim la ceea ce este negat. Din punct de vedere creștin, se neagă liberul arbitru. Din punctul de vedere al liberalismului democratic, se neagă conceptul libertății individuale. Orice formă dezinhibată de exprimare a îndoielii metodice a rațiunii unei persoane este

considerată indezirabilă (numai) în societățile populiste. Mai ales dacă este vorba despre contestarea legitimității absolute a principiilor colective în fața celor individuale sau a celor majoritare față de cele minoritare. În ciuda căderii regimului totalitar, tentația totalitară încă mai persistă cu vigoare în mentalități și comportamente, indiferent de conținutul ideilor care vin în contradicție cu această inerție ideologică.

Este o contradicție între formă și conținut (între "formă și fond", cum ar spune tradiția), fără a fi însă vorba de forme fără conținut, ci numai de forme care încă sunt mai puternice decât conținutul, fie ele vechi sau noi. Până când noile conținuturi își vor găsi noi forme social acceptabile va mai trece o perioadă, care poate chiar să includă și manifestări violente ale dezacordurilor semnalate. Dacă ne gândim la presiunea răului sau la ipoteza originii animale, violențele par firești. Ele nu sunt însă, mai ales când agresivitatea depășește anumite granițe – pragul care, o dată depășit, conduce la situații istoric ireversibile și la incompatibilități între formă și conținut.

Teoretic, este vorba despre dreptul eului în fața non-eului. În mod concret, aici este vorba despre dreptul celui singur sau al celor puțini de a fi protejați în fața celor mulți, așa cum există și dreptul individului în fața statului. Când este vorba de genocid, sunt încălcate în primul rând drepturile individului. Apoi, drepturile celor puțini, ale minorităților în fața majorității sau a majorităților. Dificultățile survin însă pe măsură ce intervin anumite încălcări ale limitelor: când se încalcă mult ceea ce este legal, când ilegalul trece cu mult dincolo de orice abordare posibilă în termeni juridici, când până și pedeapsa capitală înseamnă extrem de puțin, atunci se deschide amenințătoare dezbaterea

morală; însă când se trece mult și de ceea ce poate fi abordat în plan etic, te întrebi ce mai urmează și dacă te mai poți refugia undeva. Poate că în teodicee. Există aici un paradox[48], care provine din faptul că dacă din punct de vedere legal nu s-a făcut nimic pentru repararea nedreptății și nici nu se mai poate face nimic și ar fi prea târziu, fără rost să se mai facă ceva, atunci întreaga greutate a discuției se mută pe plan etic. Or, toate culpele juridice rămân culpe morale, amestecându-se cu acele culpe morale care nu pot fi măsurate în plan juridic. Avem deci culpe amestecate: crima, crima organizată, eroarea judiciară, abuzul de putere, încălcarea contractului social, împiedicarea exercitării justiției, aducerea victimelor la condiția de subumanitate (prin faptul că li se neagă demnitatea umană, posibilitatea de a se apăra, chiar șansa de a scăpa), precum și aducerea unor oameni obișnuiți în postura de criminali și călăi, în condiția subumană[49] de a încălca orice norme și legi ce împiedică tocmai recăderea în starea de sălbăticie, în condiția de a-i călca în picioare exact trăsăturile care dau calitatea de om[50]. Dar cea mai cumplită culpă este *tăgăduirea*. Când intervine, tăgăduirea suprimă totul. Și-atunci este nevoie să se revină în plan juridic, la nivelul "documentării" asupra a ceea ce s-a întâmplat. Și-atunci accesul la etic ne este din nou limitat sau chiar închis.

Oriunde marile catastrofe istorice au fost asumate, cu consecințe morale și juridice incomensurabile în măsurile și criteriile obișnuite, oamenii s-au temut de uitare. Uitarea poate însă interveni numai acolo unde memoria este prezentă, iar iertarea o ajută la închiderea vechilor răni. Teama de uitare nu este legată de fenomenul firesc al slăbirii unor legături neuronice, ci de groaza că oamenii vor uita, o dată cu trecerea

timpului, ce li se poate întâmpla atunci când împrejurările poartă marca similitudinii. Uitarea înseamnă și o slăbire a solidarității cu suferința victimelor și supraviețuitorilor. Ea mai conduce și la diminuarea percepției răului radical, la banalizarea lui. Cu toate acestea, tăgăduirea este infinit mai nocivă decât uitarea. Împotriva uitării există remedii. Modernitatea a fost interpretată ca o civilizație concentrată asupra instrumentelor tehnice și a tehnicilor spirituale dedicate susținerii valorilor memoriei. De la poezie la computer, totul ne ajută să ținem minte, iar dacă noi uităm ca indivizi, memoria culturală instituționalizată compensează carențele mecanismului psihofiziologic al memoriei. *Pentru tăgăduire nu există remedii.* Consecințele ei sunt incomensurabile. Ea duce la pierderea identității umane, a pornirilor generoase, tolerante, a firii omului. Și la posibilitatea reluării actelor tăgăduite. Marile crime.

Uitarea are consecințe umane reprobabile, însă prin intervenția culturii și tehnologiei asupra acestui act în mare parte involuntar, nedorit, consecințele sunt reversibile, daunele sunt reparabile. Tăgăduirea este însă ireversibilă. Ireparabilă. Fiind un act voluntar, deliberat, orice demonstrație împotriva ei nu are valoare, atâta vreme cât actul de tăgăduire continuă. În contextul nostru, a tăgădui înseamnă a nega împotriva oricărei evidențe, a tuturor dovezilor. Dar cine sunt cei care tăgăduiesc? Și de ce o fac?

Sunt două categorii de tăgăduitori. Cei în cunoștință de cauză și cei în necunoștință de cauză. Când două categorii contradictorii împărtășesc aceeași atitudine de tăgăduire, înseamnă că motivul principal este același. Înseamnă că lucrul sau faptul tăgăduit, o dată admis, ar putea să aibă consecințe negative asupra celor care l-ar admite. În cazul nostru, când aproape un întreg popor – prin cei care-l reprezintă când gândește

și ia atitudini – tăgăduiește o crimă precum Holocaustul, comisă doar de unii dintre cei care au făcut parte din el, luați aproape la întâmplare, dar nereprezentativi, înseamnă că, deși admiterea actului făcut de cei în cauză nu ar extinde responsabilitatea asupra întregului popor, iar oricine ar face-o ar comite o nedreptate, un păcat capital – motivul temerii este tocmai că admiterea acelui act al anumitor indivizi sau grupuri ar duce la subminarea imaginii despre sine a acelui popor. A imaginii pentru sine și a imaginii pentru ceilalți. Dar ce imagine are despre sine poporul român?

V

*Un "popor ales": Românii**

Paradigmele trec, aporiile rămân
(Dan Pavel, dintr-o recenzie)

Pentru ateiști ideea de "popor ales" nu are sens. Și nici semnificație. Nici pentru agnostici și nici pentru sceptici. În mod normal pentru ca ideea de "popor ales" să aibă sens, ar trebui recunoscută existența lui Dumnezeu. Aici, rațiunea se comportă afectiv, întrucât trage un semnal de alarmă: chiar admițând concesia lui Voltaire – "Dacă Dumnezeu nu ar exista, el ar trebui inventat" – tot nu s-ar rezolva problema existenței "poporului ales". Din axioma existenței sau inventării ființei supreme nu decurge în mod logic corolarul necesității sau posibilității existenței vreunui "popor ales". Acest corolar urmează cu necesitate doar în cazul în care ființei supreme i se atribuie atribute extrem de particulare. Mai multe ipoteze ontologice și teologice pot fi formulate în forma unor axiome din care s-ar putea deduce corolarul "poporului ales", deși probabil că, istoric vorbind, drumul a fost exact invers. În panteism, care neagă faptul că Dumnezeu și universul sunt distincte, respingând prin urmare creația, nu are sens ideea de "popor ales". Ea nu are sens nici în filosofia idealistă, în

* Un fragment din acest capitol a apărut sub forma unui studiu de sine stătător, intitulat "«Deșteaptă-te române!». O cercetare în ideologia naționalismului", în *Polis*, nr. 2, 1994.

care "realitatea absolută" ideală sau spirituală este obiectivă, impersonală, ceea ce, logic, exclude natura personală și cu atât mai mult orice fel de relații personale privilegiate între realitatea supremă și oricine altcineva.

Pentru ca acest corolar să decurgă cu necesitate din axioma lui Dumnezeu și pentru ca ideea de "popor ales" să aibă sens și legitimitate, atunci axioma trebuie să accepte ca un adevăr general că Dumnezeu are ca atribute eternitatea, atotputernicia, omniscienta, perfecțiunea, inclusiv în bunătate, și alte caracteristici superlative admirabile. Dar nici măcar aceste atribute divine superlative nu ar fi suficiente. În afară de toate atributele menționate, ar mai trebui ca Dumnezeu să fi creat pentru un motiv sau altul universul. Dacă ar fi suficient creaționismul, atunci ideea de "popor ales" ar avea sens în deism. Deismul susține că Dumnezeu a creat universul, iar ulterior nu a mai intervenit în cursul naturii sau istoriei. Consecința logică este un scandal pentru religie, întrucât deismul exclude astfel orice credință în interferențe preferențiale și în răspunsul la tot felul de solicitări, cum ar fi miracolele, îndeplinirea solicitărilor din rugăciuni, mânii, pedepse și mesaje divine, etc. Voltaire spunea chiar că este blasfematorie credința în miracole, întrucât ea ar implica faptul că Dumnezeu ar fi lucrat de mântuială, cel puțin în anumite privințe, fiind nevoit să intervină mai apoi pentru a aduce corecții.

S-ar părea că numai pentru teism are sens ideea de "popor ales". Teismul susține că Dumnezeu, care este de natură personală a creat universul în mod originar, intervenind însă ulterior în cursul naturii și istoriei prin miracole, e drept, la ocazii speciale, că răspunde la rugăciuni, că se revelă pe sine unor ființe umane

specifice, perfecte. Un astfel de Dumnezeu poate fi găsit în prima carte a *Vechiului Ţestament:*

"Domnul zisese lui Avram: «Ieşi din ţara ta, din rudenia ta, şi din casa tatălui tău, şi vino în ţara pe care ţi-o voi arăta.

Voi face din tine un neam mare, şi te voi binecuvânta; îţi voi face un nume mare şi vei fi o binecuvântare.

Voi binecuvânta pe cei ce te vor binecuvânta şi voi blestema pe cei ce te vor blestema; şi toate familiile pământului vor fi binecuvântate în tine»"[1].

Restrângând şi mai mult sfera universului de discurs în care este posibil conceptul de "popor ales", dar nu şi conţinutul lui, vom vedea că el este admis doar în limitele religiilor mozaică şi creştină (sau în limitele unor religii cu axiome similare). Contribuţiile teologice creştine şi antisemitismul creştin ne fac să ajungem la concluzia că singurii care admit şi cred în realitatea ideii de "popor ales" sunt chiar membrii poporului ales. Într-un fel, însă, chiar ei au încetat de a mai aştepta exclusiv Judecata de Apoi, reconstruindu-şi statul pe această lume. Forţaţi de împrejurări şi siliţi de Holocaust, evreii au făcut din ideea sionistă unul dintre pilonii existenţei lor istorice, fundamentul contractului lor social şi al întemeierii statului politic Israel în această lume. Ideea de "popor ales" obsedează însă şi alte popoare ale lumii.

S-ar putea chiar afirma că, deşi există serioase rezerve afective, limitări ideologice şi critici filosofice privind legitimitatea sa, ideea de "popor ales" este cu mult mai răspândită decât oamenii sunt dispuşi să recunoască. Afirmarea continuă a identităţii naţionale a popoarelor în secolele XIX şi XX, precum şi valurile

succesive de naționalism (dintre care penultimul a dus la "soluția finală" germană, la Holocaust, iar ultimul a izbucnit după căderea comunismului și nu știm încă nimic cu privire la finalitatea lui) au făcut din ideea de "popor ales" principalul motor al istoriei contemporane. Dispariția toleranței față de grupuri etnice cu altă identitate, isterizarea atitudinii de ireconciabilitate dintre comunități care trăiesc în același spațiu sau în vecinătate, expansionismul și imperialismul unor state-națiune sunt principalele cauze ale marilor războaie ale secolului XX, războaie care au permis sau s-au soldat cu schimbarea configurației acestei lumi. Istoricul John Lukacs crede că dintre cele trei forțe și puteri care s-au înfruntat în veacul nostru – "comunismul, reprezentat doar de Rusia", "democrația occidentală, capitalistă, liberală, reprezentată în principal de națiunile vorbitoare de limbă engleză și de acelea din nord-vestul Europei", precum și "naționalismul radical, încorporat de Germania Național-Socialistă, dar de asemeni și de alte națiuni" – cea mai puternică a fost și este naționalismul[2]. Ar avea dreptate deplină, dacă ar face următorul amendament: naționalismul este forma seculară și multiplicată de exprimare a ideii teologice de "popor ales". Ar fi fost dificilă, dacă nu chiar absurdă elaborarea câte unei religii monoteiste universale pentru legitimarea afirmării identității fiecărui popor. Pornind însă de la caracteristicile care diferențiau popoarele între ele, precum și de la ideea suveranității politice, a fost mult mai ușor să se dea ideii de "popor ales" forma ideologică a naționalismului, iar în cazurile fericite forma politică a statului-națiune.

În epoca modernă, odată cu secularizarea Bisericii, cu separarea tot mai accentuată a statului politic de autoritatea ecleziastică, s-a petrecut un fenomen care a

inversat tendința impusă de creștinism istoriei mediteraneene, chiar istoriei europene. Creștinismul a lărgit comprehensiunea națiunii de "popor ales" de la o accepțiune etnică îngustă la o generoasă noțiune cosmopolită universalistă, umanistă a acestuia. De fapt, tendința fusese anunțată, profețită încă din *Vechiul Testament*:

"Domnul oștirilor pregătește tuturor popoarelor pe muntele acesta un ospăț de bucate gustoase, un ospăț de vinuri vechi, de bucate miezoase, pline de măduvă, de vinuri vechi și limpezite.

Și, pe muntele acesta înlătură măhrana care acopere toate popoarele și învelitoarea care înfășură toate neamurile."[3]

Pe bună dreptate a observat Etienne Gilson că pactul dintre Dumnezeul Biblic și poporul evreu a fost un pact în doi, în care s-au exclus nu numai toți ceilalți zei, dar și toate celelalte popoare: "un pact între poporul lui Dumnezeu și Dumnezeu contra tuturor celorlalte popoare, între Dumnezeu și poporul pe care el l-a ales, contra tututor celorlalți zei"[4]. Este vorba despre *"Dumnezeu pentru națiune și prin națiune"*[5]. Numai că religia profesată de profeții Israelului era, dimpotrivă, o religie mai largă și mai comprehensivă, ei făcând primul pas către universalismul religios creștin. O religie adresată tuturor popoarelor lumii, în care "poporul ales" era comunitatea credincioșilor de pretutindeni, cei aleși să intre în paradis datorită elevației lor morale și spirituale, avea să aibă nu numai o influență asupra gândirii metafizice, ci și asupra filosofiei politice. După cum notează marele istoric al filosofiei medievale citat mai sus, dezvoltarea teologiei creștine a influențat "natura acestei noi societăți care era Biserica catolică, raporturile acesteia cu grupurile etnice și diversele state

de unde își recruta membrii și, prin extensiune, natura întregii societăți în general"[6]. În urma apostolatului Sfântului Pavel[7], idealul moral și teologic universalist a înlocuit la unii evrei naționalismul religios al vechiului Israel, erodând și fundamentele politice ale imperialismului roman. Creștinismul venea cu ideea unui Ierusalim reconstruit, care urma să înlocuiască atât Ierusalimul ghettoizat, cât și necredincioasa Romă. "Ierusalimul zidit din nou" de care vorbea profetul Isaia era în sens teologic *societatea deschisă* de care mii de ani mai târziu vor vorbi filosofii liberali:

"Porțile tale vor sta veșnic deschise, nu vor fi închise nici zi nici noapte, ca să lase să intre la tine bogăția neamurilor, și împărații lor cu alaiul lor.

Căci neamul și împărăția care nu-ți vor sluji, vor pieri, și neamurile acelea vor fi în totul nimicite."[8]

Africanul roman cartaginez, Sfântul Augustin, va prelua imaginea Ierusalimului zidit din nou în *De Civitate Dei*. Influențat, ca viziune universalistă, de elenismul lui Alexandru cel Mare și de cosmopolitismul stoic, "părintele" bisericii creștine catolice (semnificativ că în ortodoxism, nu i se recunoaște decât statutul de "fericit") va concepe însă spațiul politic și social, temporalul, ca fiind inclus în spiritual, iar statul ca fiind subordonat Bisericii[9]. *Augustinismul politic*[10] a fost pentru oamenii Bisericii și pentru oamenii de stat un instrument pe care ei l-au folosit în Evul Mediu, uneori cu aceeași lipsă de scrupule cu care Lenin, Stalin, Troțki și ceilalți, în secolul XX, au transformat utopia comunistă în instrument de acumulare totală a puterii. Se pot face multe paralele între teocentrism și totalitarism, atât din punctul de vedere al elaborării instrumentului legitimității, cât și din acela al motivării represiunii prin apelul la o motivație superioară[11]. În numele universalității

credinței, se va încerca integrarea societăților temporale particulare în societatea universală a Bisericii.

Mai mult, așa cum arăta H.-X. Arquillière, într-o monografie dedicată augustinismului politic, creștinizarea generală a Occidentului, pe baza *principiului absorbirii ordinii naturale în ordinea supranaturală*, a avut drept consecință "tendința de a absorbi dreptul natural în justiția supranaturală, dreptul de stat în acela al Bisericii"[12]. Numai că acest proces nu a favorizat ascensiunea politică a suveranului pontif, ci a determinat "confuziile Evului Mediu timpuriu și inevitabilele lupte între Sacerdoțiu și Imperiu"[13]. Acest conflict și încercarea lumii politice laice de a pune ceva legitim în locul ocupat cu atâta autoritate de către Biserică au căpătat denumirea de *problema teologico-politică*. După cum se va vedea însă mai încolo în timpurile moderne, problema teologico-politică are o anumită reversibilitate, întrucât fundamentalismele religioase pretind rezolvarea crizelor lumii laice prin revenirea Bisericii în prim plan, prin reluarea poziției de subordonare a statului laic și transformarea sa în stat teocratic. Prin urmare, confuziile nu s-au oprit numai în Evul Mediu, ele continuă până în ziua de azi, întrucât, într-o anumită lectură a Sfântului Augustin se mergea pe identificarea Cetății lui Dumnezeu cu Biserica, iar a Cetății terestre ("cetate mistică a perdiției") cu cetatea temporală și politică, cu orice formă statală de organizare politică[14]. Însă pentru că papalitatea se organizase politic, conflictul dintre bine și rău coborâse din eternitate în timp, lucrurile deveniseră ambigue, ceea ce a dus la încercarea filosofilor de a realiza Cetatea lui Dumnezeu în diferite forme temporale, în diferite utopii, din care unele au încetat de a mai fi de fapt utopii. *De facto*, se

ajunsese la o fundamentare teologică a legitimității politice. Monarhii creștini nu se supuneau prea ușor Bisericii, încercând să o integreze puterii lor politice, să-și asigure o dominație fără fisură, pe baza imaginii pe care chiar Sfântul Pavel (primul teolog al dreptului natural al statului) o proiectase asupra lor reluând îndemnul christic de a da Cezarului ce este al Cezarului:

"Oricine să fie supus stăpânirilor celor mai înalte; căci nu este stăpânire care să nu vină de la Dumnezeu. Și stăpânirile cari sunt, au fost rânduite de Dumnezeu.

De aceea, cine se împotrivește stăpânirii, se împotrivește rânduielilor puse de Dumnezeu; și, cei ce se împotrivesc, își vor lua osânda.

Dați tuturor ce sunteți datori să dați: cui datorați birul, dați-i birul; cui datorați vama, dați-i vama; cui datorați frica, dați-i frica; cui datorați cinstea, dați-i cinstea".[15]

Așa s-au constituit puteri contemporane monarhice cu legitimitate teocratică, al căror caracter venea în contradicție chiar cu legitimitatea invocată. Creștinismul fusese o revoluție în felul în care omul se gândea pe sine în lume, în raport cu destinul său: în religia greacă, omul se supunea destinului; în religia creștină, prin liberul-arbitru căpătat de la Dumnezeu, omul se confruntă cu destinul". De aceea, observă Gilson "influențate de religia greacă, filosofiile grecești sunt *filosofii ale necesității*, în timp ce filosofiile influențate de religia creștină vor fi filosofii ale libertății"[16]. Ethosul creștin al libertății și individualismul care decurgea din ideea liberului-arbitru au fost mai puternice decât fundamentele divine (*omnis potestas a Deo*) pe care Sfântul Pavel le punea filosofiei politice și politicianismului (în ideea de a-i face pe credincioși să

nu se preocupe de cele lumești, ci numai de respectarea ritualurilor religioase). Ele au erodat până la urmă dogma unității Stat-Biserică, iar separarea lor a fost un pas necesar și important pentru emanciparea indivizilor și a popoarelor. S-a întâmplat însă că, în raport cu forțele dominatoare politice interne, ca și cu expansionismul imperial sau religios, aproape toate popoarele din Europa au simțit nevoia să-și afirme și să-și apere identitatea. Naționalismul s-a afirmat odată cu iluminismul și enciclopedismul, cu spiritul raționalist și cu cel revoluționar, împotrivindu-se de la bun început puterilor monarhice și imperiale, slăbite în legitimitatea lor o dată cu separarea Stat-Biserică sau cel puțin odată cu contestarea îndreptățirii acestei unități. Este interesant însă că noul spirit revoluționar a revendicat, la rândul său, vechile principii de legitimitate, însă pe baza unor proceduri extrem de diversificate: în ipostaza sa pur revoluționară și internaționalistă, el a contestat totul, atât puterea politică, pe cea sacerdotală, cât și noul principiu de identitate națională, la început aliat de nădejde în doborârea alianței putere temporală – putere sacerdotală; ipostaza naționalistă, de fapt cea mai răspândită, noul spirit revoluționar contestă puterea ilegitimă a cuceririi din afară, apelând la principiul de legitimitate al statului, care devine fundamentul suveranității, al existenței ca stat național, iar separat la principiul de legitimitate bisericesc ca la un principiu de susținere a identității spirituale, fără a opune cele două principii; în cazurile în care opțiunile religioase și politice erau diversificate în cadrul unui popor, atunci diferite segmente se identificau cu acele diferite opțiuni, până la a le opune între ele (exemplele sunt extrem de numeroase, iar Bosnia, cu cele trei comunități religioase ale uneia și aceleiași etnii, este

doar unul dintre ele); în alte cazuri, diferitele opțiuni politice sau religioase intrau în raporturi particulare cu noile opțiuni ideologice.

Nu trebuie să trecem mai departe fără a semnala un fapt extrem de semnificativ. S-au scris biblioteci întregi – în mare parte, necitite sau uitate – cu privire la înrudirea ideologică originară între liberalism și radicalismul de stânga, cu privire la originile lor intelectuale comune. Alianța până la victoria finală împotriva fascismului/nazismului din timpul celui de-al doilea război mondial a fost o consecință politică și strategică a acelei înrudiri. Apoi, Războiul Rece a constituit un război fratricid, fără confruntări directe pe câmpul de luptă, iar, în stadiile inițiate ale acestuia, o mare parte din elita intelectuală "liberală" optase pentru radicalismul politic de stânga, refuzând din pricina simpatiilor ideologice să vadă ororile ce se petreceau în cadrul sistemului comunist, orori ce erau expresia unei represiuni totalitare care invalida tocmai ideologia înrudită. Din pricina dihotomiei stânga-dreapta însă, nu s-a văzut că radicalismele politice de stânga și de dreapta au apărut de fapt din revolta comună (din care a izvorât și liberalismul) împotriva teocrațiilor monarhice și imperiale medievale. Au rezultat revoluțiile europene și americană, precum și constituirea statelor naționale. Este demn de semnalat că, în aceeași mișcare comună de revoltă, de pe continentul european au emigrat spre Lumea Nouă segmentele sociale cele mai rebele, nemulțumite, marginalizate, inadaptate la lumea Veche. Despărțirea de aceasta din urmă și pe cale geografică, integrarea într-o nouă structură politică, nebazată pe criterii etnice (doar rasiale, dar prin Războiul Civil american s-a renunțat și la acest criteriu), a dus la constituirea unui naționalism civic, procedural,

precum și la un cosmopolitism intelectual, financiar și economic. Această alianță multiculturalistă – care, din pricina faptului că Statele Unite ale Americii sunt în clipa de față singura supraputere mondială, a devenit factorul ideologic dacă nu cel mai influent în lume, atunci cel mai activ – este cadrul teoretic și pragmatic în numele căruia astăzi sunt judecate naționalismele de pe mapamond. Ar mai fi însă de menționat că în restul Lumii Noi, adică în spațiul latino-american, s-a constituit o lume geopolitică pe baza legitimității naționale și naționaliste, în ciuda elementului inițial înglobator hispanic. Cu aceste sumare precizări privind circumstanțele reapariției ideologiei "poporului ales" la națiunile moderne, să vedem ce consecințe a avut această unificare ideologică pentru istoria politică a lumii, după care vom arunca o privire asupra cazului românesc.

Pentru popoarele mari, cu o "misiune" istorică de îndeplinit pe lume, ideologia "poporului ales" a condus fie la imperialismele naționaliste (panslavismul, pangermanismul, panturcismul), fie la colonialism (imperiile coloniale englez, francez, spaniol, portughez, belgian, olandez, italian). În ciuda misiunii civilizatoare și apostolice a acestor națiuni creștine, mișcările de eliberare națională din lumea a treia au fost privite cu ochi buni de toți aceia care condamnă acum naționalismul est-european și fost-sovietic[17]. Popoarele "mici" au adoptat o cu totul altă strategie în lupta pentru supraviețuire decât cele "mari". Înainte de a reveni la dimensiunea teologică, să vedem cum a funcționat dimensiunea ideologică a naționalismului, mai ales în cazul românesc. Istoria lumii poate fi interpretată ca o luptă între imperialism și naționalism, în care, pe rând, fiecare din ele a întrebuințat alternativ tot arsenalul filosofic și juridic pentru a-și fundamenta legitimitatea:

de la drepturile individului până la interesul umanității, de la credința în Dumnezeu până la *Real politik*. După ce vreme de secole și milenii, imperialismul a fost biruitor, de vreo două sute de ani naționalismul tot repurtează succese.

Dovezile că în ultimele două veacuri, cea mai puternică forță politică din lume a fost naționalismul sunt numeroase. El a măturat de pe hartă leviathanice imperii, a fost fundația majorității statelor moderne și contraponderea internaționalismelor ideologice, provocând, prin agresiune și rezistență, două războaie mondiale, iar conform unor argumentate interpretări va continua să aibă asupra istoriei un impact superior celorlalte forțe politice (democrația, totalitarismele de tip roșu și verde)[18].

Subiectul ideologiei naționalismului românesc (văzută aici ca paradigmă a naționalismului) este incomprehensibil în afara utilizării hermeneutice a principiului semantic fregean al contextualizării termenilor. Abordarea acestui subiect în afara contextelor sale semnificative conduce la neînțelegeri majore. În ciuda avalanșei de judecăți negative de valoare, multe justificate cu privire la natura sa, viața subiectului nostru se desfășoară încă în contextul istoric și geopolitic care l-a consacrat.

La 1848 (anticipare a lui 1917 din Rusia!), în plină revoluție împotriva vechii ordini politice monarho-imperiale, feudale și conservatoare, comunismul și-a marcat diferența specifică față de liberalism, radicalizându-și (în unele privințe) opoziția și critica față de burghezia revoluționară. Ideologii comuniști au prevăzut atunci atât căderea capitalismului, cât și dispariția naționalismului. Karl Marx și Friedrich Engels arătau, în *Manifestul Partidului Comunist*, că zilele națiunilor și

naționalismelor sunt numărate, că în locul izolării și autosuficienței naționale va exista o interdependență națională a națiunilor. Isaiah Berlin interpreta neputința marxismului de a înțelege forța politică a naționalismului drept unul dintre semnele inadecvării acestei ideologii la realitate. La sfârșitul celui de-al doilea război mondial, când unele elite liberale occidentale priveau cu aprobare și speranță experimentul comunist de inginerie socială din blocul sovietic, politologii prevedeau iminența dispariției naționalismului și a statului-națiune. După revoluțiile catifelate sau sugrumate din 1989, se aude din nou aceeași profeție privind dispariția statelor națiune și a naționalismelor. Sunt mai multe nepotriviri, incongruențe și confuzii aici: între ceea ce gândesc elitele politico-politologice și "viclenia rațiunii" istorice, între judecățile de valoare și cele de fapt, între discursul descriptiv, care stă la baza aserțiunilor futurologice, și discursul prescriptiv. Evenimentele din fostele state federative sovietice și iugoslave, dar și din alte părți ale lumii (Africa, India, Orientul Mijlociu, Asia Centrală, chiar China etc.) constituie o energetică reafirmare a vitalității naționalismului. Un *political scientist*, precum Samuel Huntington, care tocmai a scris o carte despre cel de-al "treilea val al democratizării", considera recent, în eseul "manifest politologic" al postcomunismului, că înfruntările viitorului vor fi între "civilizații", adică între entități geopolitice care, în afară de diferența etnică și lingvistică, includ și alte diferențe comunitare, religioase, morale, istorice și de mentalități, obiceiuri[19]. Chiar și Huntington recunoaște însă că, deși "marile linii care vor diviza omenirea și sursele dominante de conflict vor fi culturale", statele națiune vor rămâne actorii cei mai puternici în afacerile mondiale[20]. Cu toate că, adaugă

el, "principalele conflicte ale politicilor globale vor apare între națiuni și grupuri ale diferitelor civilizații".

În ierarhiile axiologice "de dincolo și de dincoace de Pirinei", naționalismul are cote antagonice. El reprezintă pentru filosofia politică o antinomie a rațiunii practice. Chiar și în limbajul de specialitate al științelor politice și al filosofiei politice, deși termenul de *naționalist* (folosit fie ca substantiv, fie ca adjectiv)[21] este întrebuințat pentru a desemna/caracteriza indivizi, comunități, popoare sau chiar grupuri de popoare, uzul său are ba o funcție descriptivă, ba una prescriptivă. De aici derivă și fluctuațiile de sens sau axiologice ale folosirii termenului. Pentru Occidentul nord-atlantic și *intelligentsia*[22] est-europeană, epitetul *naționalist*, are o funcție de anatemă. A fi naționalist pentru profeții Cosmopolismului tehnocratic și managerial, este echivalentul Antichristului pentru creștini. Dimpotrivă, pentru naționaliști înseamnă situarea în vârful piramidei axiologice. Acest punct de vedere este convingător ilustrat în naționalismul românesc pe care, datorită subtilității și complexității sale, îl considera paradigmatic pentru naționalism în general[23]. Pentru intelectualii români de elită, care au glorificat valoarea etnicului, acesta reprezintă o culme metafizică, spirituală și etnică, fiind o manifestare a "sufletului popular", a vieții țărănești, care nu are istorie și se "cufundă în natură". Fiind o expresie nemijlocită a ființei, a autenticității originare, etnicul românesc este văzut ca o chintesență a valorilor superioare ale umanului. În concluzie, pentru naționaliști, etnicul are o absolută legitimitate spirituală, morală, politică și culturală, în timp ce pentru tabăra opusă el înseamnă ilegitimitate din aceleași puncte de vedere.

A da dreptate uneia dintre părți seamănă cu încercarea de a decide în disputa dintre o religie și alta sau dintre credință și necredință. Trebuie observat însă că, indiferent de paradigmele dominante din științele politice, raportul geopolitic și demografic este disproporționat în această dispută: ponderea Occidentului în raport cu populația lumii este de 11%. Calculul este aproximativ, întrucât nu ia în considerare numeroasele excepții de la regulă – bascii, corsicanii, lombarzii, flamanzii și valonii, francofonii canadieni etc., sau *intelligentsia* non-occidentală. Dacă am folosi criteriul cartezian conform căruia rațiunea constituie lucrul cel mai bine împărțit din lume, cu greu am putea spune că 89% din populația lumii trăiește în falsitate. Dacă am folosi criteriul democratic în sens cantitativ, numeric, dreptatea ar trebui să fie de partea celor mulți: însă știm, de la Socrate și Tocqueville, că puțini se pricep la treburile cetății, iar când ceilalți, cei mulți conduc, atunci se ajunge la tirania majorității. Pentru a evita capcanele opțiunii partizane, voi analiza ideologia naționalismului românesc (și naționalismul în general, dar și pozițiile contrare) într-un alt cadru interpretativ.

Când analizez naționalismele (și alte "-isme"), mă refer în principal la două dintre criteriile fundamentale ale legitimității ideologice: *raportarea la genul uman* și *relația cu contextul*.

Multe criterii pot fi invocate în judecarea legitimității unei ideologii. Nici unul însă nu este mai important decât felul în care ele se raportează la genul uman, respectiv la cele două ipostaze ontice sau logice ale sale (depinde cum le luăm în considerare): individul X; umanitatea/omenirea.

Dacă luăm în considerare raportul logic de inversă proporționalitate între sfera (de generalitate) și

conținutul unei noțiuni, atunci putem spune că individul X și umanitatea se află la cele două extremități ale comprehensiunii (conotației) și extensiunii (denotației) categoriei de om. Individul X poate fi oricine (Socrate[24], Mao, Mitică Popescu, Gioconda, Madonna, Trotki, Havel sau Michael Jackson). Umanitatea cuprinde pe toți oamenii care trăiesc, sau au trăit, din comuna primitivă până la sfârșitul acestui mileniu. Este ilegitimă orice ideologie sau practică politică excluzând sau nerecunoscând oricărui individ statutul (sau dreptul) de individ, sau cele care decupează din umanitate doar anumite segmente (oricât ar fi acestea de înguste sau largi), excluzându-le pe toate celelalte. În raport cu genul uman, singurul căruia nimic din ceea ce este omenesc nu-i este străin, puține ideologii sunt inclusive. Toate sexismele, rasismele, xenofobismele, șovinismele, tribalismele, naționalismele, elitismele sau populismele, majoritatea religiilor, utopiilor sunt exclusive, atât în raport cu individul, cât și cu umanitatea. Prin urmare, ele sunt ilegitime[25].

Poate că există un singur naționalism legitim în raport cu ambele extremități denotative ale categoriei de om. Este vorba despre singurul naționalism riguros nonetnic, cel american. Naționalismul american este *civic*, incluzând orice individ și grup social acceptând regulile vieții sociale izvorâte din Constituția S.U.A. Obiecția care s-ar putea însă aduce acestei incluziuni este de aceeași natură cu aceea care se aduce poziției naționalofobe: ea exclude pe toți aceia care sunt fideli unor sisteme valorice diferite de cele americane (*the American way of life*). Desigur, mișcarea multiculturalistă încearcă să egalizeze șansele diferitelor opțiuni culturale sau valorice, însă rezultatul este dezastruos, întrucât cei dezavantajați sunt cei mai competenți. De fapt, marea dilemă în care se găsește rațiunea în fața acestor

alternative este exact aceeași ca și pe vremea lui Platon: există sau nu un fundament principial și valoric universal, valabil pentru toți oamenii, indiferent de timpul și spațiul (*cronotopul*, cum ar spune Bahtin) în care ei trăiesc? Există sau nu.

La baza existenței S.U.A. și a sistemului său politic se află tocmai un astfel de fundament principial și valoric universal – teoria dreptului natural și teoria dreptului divin. În *Declarația de independență din Congres*, de la 4 iulie 1776 (care este și ziua națională a S.U.A.), reprezentanții celor "treisprezece State Unite ale Americii" explicau legitimitatea separării față de puterea represivă a metropolei în virtutea "legilor naturii și a naturii lui Dumnezeu", care le dădea dreptul de a le fi respectate opiniile. "Părinții fondatori" ai Americii priveau "aceste adevăruri ca fiind evidente de la sine: că toți oamenii sunt creați egali; că ei sunt înzestrați de către Creatorul lor cu anumite drepturi inalienabile; că printre aceste drepturi se află dreptul la viață, libertate și la realizarea fericirii". Se mai spune acolo că guvernele sunt instituite tocmai pentru a asigura realizarea acestor drepturi și că este dreptul poporului de a schimba sau aboli acele guverne care nu le respectă sau nu le realizează[26]. Oricât am căuta, nu vom găsi la nici un alt naționalism "etnic" o astfel de poziție principială în raport cu libertatea negativă. În schimb, diferențele între sistemul politic american și toate celelalte, mai ales cele naționaliste, intervin o dată cu definirea drepturilor pozitive. După cum vom vedea ceva mai încolo, între legitimitate și *Realpolitik* distanța se măsoară exact în termenii relației cu contextul (istoric și geopolitic). Deși în ceea ce privește legitimitatea, între sistemul civic american și sistemele naționaliste există semnificative diferențe, în ceea ce privește relația cu contextul, rezultatul va fi mereu

formulabil identic, în termenii lui *Realpolitik*. Astfel, contextul însuși poate fi însă de o asemenea natură încât *Realpolitik* să acționeze benefic sau malefic. Charles Tilly compară felul în care principiul autodeterminării a acționat benefic în sensul masivei decolonizării ce a urmat celui de-al doilea război mondial "în Africa și Asia, și felul în care a acționat în Etiopia, Afganistan, Bosnia, Irak, Sri Lanka, Azerbaidjan, Vietnam și în multe alte locuri ale lumii"[27].

Aplicat riguros, criteriul distincției inclusiv-exclusiv scoate în evidență lipsa de legitimitate a aproape oricărei ideologii. Prin chiar autodefinirea lor, ideologiile se adresează numai anumitor indivizi sau colectivități, excluzând implicit sau explicit celelalte segmente ale umanității. Nu numai naționalismele sunt construite pe calapodul afirmării demnității superioare sau a valorii excepționale a unui anumit grup; la fel de exclusiviste sunt și toate ideologiile bazate pe dihotomia dreapta-stânga; prin însăși definiția lui, partidul constituie o *parte* din corpul politic, reprezentând interesele specifice ale unor grupuri; iar majoritatea ideologiilor revoluționare, care porneau de la premiza necesității distrugerii imperfectelor sau nedreptelor regimuri politice existente, au fost invalidate de istorie tocmai din pricina incapacității de a include în noua ordine și pe altcineva decât pe privilegiații ei. În mod paradoxal, deși au fost numite totalitariste, ideologiile cu pricina își exercitau funcția includerii numai pe dimensiunea represivă, încălcând fundamental libertatea negativă. Privindu-le din perspectiva articulării lor conceptuale, s-ar putea afirma despre religiile universale că sunt singurele capabile de o inclusivitate maximă, întrucât proclamă faptul că divinitatea lor supremă se adresează tuturor oamenilor. Însă bisericile au preferat întotdeauna *Realpolitik*-ul, nu invocarea legitimității: persecuțiile

religioase, războaiele sfinte, războiele religioase, arderea cărților de rugăciune ale altor confesiuni, condamnarea numeroaselor schisme, etc. stau mărturie că religiile universale s-au bazat și ele pe un principiu de coeziune și incluziune prin forță.

În legătură cu naționalismele, cu religiile universale (sau particulare), cu mișcările revoluționare și cele de eliberare intervine însă ceea ce s-ar putea numi paradoxul legitimității. Mai toată istoria umanității este ocupată de prelungite situații în care dreptul natural sau cel divin, drepturile individuale erau grosolan încălcate; oamenii erau exploatați, nedreptățiți, excluși din comunitatea politică normală, din pricina apartenenței lor la anumite colectivități sociale largi sau la colectivități etnice marginalizate, în numele principiului politic predominant și/sau al exercitării unei puteri politice imperialiste, bazate pe dominația unui grup etnic, religios, social sau de privilegii asupra tuturor celorlalte. Numai rescrierea orwelliană a istoriei dintr-o perspectivă antinaționalistă ar putea nega faptul istoric că naționalismul, și cu celelalte ideologii ale eliberării, au acționat prin apelul la necesitatea respectării dreptului natural, a drepturilor individului și a drepturilor colective ale unor colectivități persecutate din pricina identității lor de grup. Prin urmare, naționalismul are o anumită legitimitate morală. Este o legitimitate contextuală, adică istorică și geopolitică.

O astfel de legitimitate a condus la formularea dreptului la nesupunere civilă. Au avut legitimitate toate revoltele, revoluțiile sociale, mișcările de eliberare națională îndreptate împotriva unor regimuri politice nedrepte, a unor dominații tiranice, imperiale sau monarhice, asupra unor entități statale multinaționale în care erau excluse de la drepturi și libertăți colectivități

umane majoritare sau minoritare, din pricina apartenenței la grupuri etnice, categorii sau clase sociale, ba chiar a oricărei exploatări a omului de către om (oricât de ideologizantă ne-ar suna sintagma). Expresii ale acestor revolte legitime au fost Revoluția Americană, Revoluția Franceză, prăbușirea sistemului feudal, a monarhiilor și imperiilor autocratice, nașterea democrațiilor parlamentare și a statelor naționale. Gertrude Himmelfarb denumea acest tip "*naționalism liberal*", "adică naționalismul eliberării mai degrabă decât al dominației"[28], invocând pe John Stuart Mill ca precursor în astfel de distincții: "Mill era un mare campion al naționalismului pe care-l vedea drept corolarul liberalismului și democrației".

După cum am văzut, lipsa de legitimitate intervine atunci când naționalismul, sau o anumită ideologie politică de clasă, rasă sau grup etnic, devin ele însele ideologii ale excluderii celor care nu aparțin categoriilor sociale sau etnice care au elaborat sau au acționat în numele acestor ideologii. S-ar putea crede că legitimitatea sau ilegimitatea naționalismelor aparțin unor momente separate în timp, la început existând legitimitatea revoltei afirmării identității, iar ilegitimitatea intervenind atunci când naționalismele devin ideologii exclusiviste ale statelor-națiune. În realitate, naționalismele nu se afirmă istoric într-un mod simplist, întrucât contextele istorice și geopolitice sunt dependente de o mulțime de factori. Prin urmare, legitimitatea și ilegitimitatea coexistă. Există însă cazuri când una dintre ele devine predominantă, dacă nu chiar exclusivă.

Concluzia preliminară este că legitimitatea naționalismelor trebuie judecată în funcție de criterii diferite, dintre care unul este absolut (atitudinea față de genul uman), iar celălalt este relativ (ținând de contextul

istoric și geopolitic). Raportarea la dimensiunea morală absolută ține de idealismul politic, al cărui rol este crucial în orice ideologie și politică; cu toate acestea, viața politică se desfășoară în dimensiunea morală relativă a contextului istoric și geopolitic, care ține de realismul politic. În întreaga sa istorie, incluzând momentul actual, ideologia naționalismului românesc s-a afirmat într-un context relativ, ceea ce nu înseamnă că nu o putem judeca prin raportarea la idealul absolut, mai ales pentru că, în mod explicit, naționalismul românesc a fost transferat de pe plan ideologic pe plan metafizic, teologic.

Dimensiunile imaginării de sine

La fel ca oricare altă colectivitate etnică, poporul, națiunea românească este o *comunitate imaginată*[29]. Procesul de explicitare și edificare a imaginii de sine a început o dată cu cronicarii munteni și moldoveni, continuând cu unii reprezentanți târzii ai umanismului, iar apoi cu Școala Ardeleană și cu generația pașoptistă. Este *axa istorică, geopolitică* a procesului imaginării de sine. În cadrul ei sunt afirmate principalele variante ale originii și identității (daco-romană, dacă, tracică, pur romană, chiar cu unele recunoașteri ale contribuțiilor diferitelor popoare migratoare sau a componentelor etno-rasiale ale unor puteri imperiale cuceritoare). O componentă esențială a afirmării de sine și a definirii unei legitimități în raport cu toate imperiile înconjurătoare și cu comunitățile etnice, a fost dovedirea tranșantă a priorității istorice absolute și a continuității neabătute pe același teritoriu a poporului român (cu afirmarea, în același timp, a tezei

fundamentaliste că poporul român a fost singurul din lume care s-a născut deja creștin, creștinarea fiind încheiată înainte de etnogeneză). Toate istoriile românilor abundă de mărturii cu privire la faptul că aceste comunități etnice, în special în Transilvania, erau percepute de către puterile străine ca fiind diferite, ceea ce adesea constituia cauza directă a discriminării. Prin urmare, afirmarea identității etnice a făcut parte dintr-un proces de câștigare a unor drepturi refuzate, de consolidare a lor prin edificarea unor formațiuni statale proprii. Spațiul nu ne permite să analizăm aici[30] modul concret în care lupta pentru drepturi negative s-a împletit cu cea pentru drepturi pozitive, sau cum se îmbinau drepturile individuale în programele revoluționare cu drepturile colective[31].

De-a lungul axei istorice, mișcarea de emancipare conferă naționalismului românesc legitimitate în majoritatea momentelor sale importante: 1848, 1859, 1877, 1914 -1918, 1941 (intrarea în război împotriva Uniunii Sovietice, pentru recuperarea teritoriilor pierdute prin pactul Ribbentrop-Molotov), 1944 (intrarea în război împotriva Germaniei naziste, justificată de apărarea interesului național – considerată de unii oportunism politic, de alții trădare), începând cu 1964 sau poate chiar mai devreme (când conducătorii comuniști încearcă astfel să capete independența față de Moscova), după 1989 (când încercarea de desprindere de Moscova este decisivă, însă și instabilitatea, posibilul expansionism rusesec încă mai dau motive de îngrijorare patrioților). Este interesant că, în multe din aceste momente istorice, naționalismul este ilegitim (cu toate că ilegitimitatea este mult mai difuză și se afirmă, de obicei, la scară micropolitică): 1877-78 (presiunea puterilor europene pentru a acorda drepturi evreilor), 1941-1944

(participarea la "soluția finală", precedată de legile rasiale), diferitele momente de epurare etnică a partidului comunist, inclusiv emigrarea masivă a germanilor și evreilor, prigonirea maghiarilor și țiganilor înainte și după 1989, cu toate nuanțările de rigoare.

Ceea ce uimește atunci când studiezi ideologia naționalismului românesc este risipa de inteligență legată de căutarea propriei legitimități. În mod paradoxal, această căutare nu se desfășoară doar de-a lungul axei istorice (criteriul relației cu contextul), ci în special de-a lungul *axei structurale* a procesului imaginării de sine, care implică un fabulos proiect, mereu amenințat de *hybris*, de a conferi legitimitate acestei ideologii exact în planul în care – după cum am văzut – nici o ideologie nu o are, acela al raportării la genul uman. Dacă criteriul cantitativ are vreo relevanță aici, putem spune că, deși aparține unui popor relativ mic (ca populație și chiar ca răspândire teritorială, chiar dacă am lua în considerare varianta "maximalistă" – regatul lui Burebista), ideologia naționalismului românesc se poate compara cu naționalismul oricărui "mare" popor al lumii, prin elaborarea, complexitatea, subtilitatea, profunzimea, spiritul critic și autocritic, dar și prin marile sale defecte, exagerări, dar mai ales prin patologie. Într-un fel, este vorba de o construcție cu valențe compensatoare față de neîmplinirile istorice, frustrările culturale și limitarea geografică, sursă a atâtor neliniști geopolitice. Însă valențele compensatoare se exercită și în raport cu neîmplinirile și frustrările metafizice ale genului uman și ale omului ca individ, astfel că vom descoperi în ideologia naționalismului românesc o construcție filosofică redutabilă[32], cu o dimensiune metafizică (sau ontologică) extrem de elaborată, cu o filosofie politică ambițioasă, la care se adaugă capitole de

etică, estetică, filosofie a culturii; dacă observăm că, pe plan mitologico-teologic, naționalismul românesc teoretizează o relație specială cu Dumnezeu, vom vedea că, de fapt, este vorba despre o tipică ideologie de "popor ales".

Între români aproape că nu există om de cultură important, politician sau conștiință morală, care să nu fi pus – adesea cu o autentică distincție spirituală – o cărămidă la înălțarea acestui impresionant Turn Babel ideologic. Edificiul este cu atât mai îndrăzneț cu cât în ridicarea lui se confundă două demersuri: pe de o parte, efortul științific de descoperire a identității românești, care apelează la cele mai diverse argumente; pe de altă parte, cercetarea metaștiințifică prin cele mai diverse metodologii a efortului de inventare a identității. Trebuie spus că, în al doilea demers, efortul epistemologic devine, la rândul său, parte componentă a demersului științific de edificare a identității. Chiar Turnul Babel al acestui "popor ales" este o construcție la care participă constructori cu limbile deja încurcate de către Dumnezeu, adică personalități culturale de cele mai diverse orientări politice, ideologice, din generații diferite, cu orizonturi de cultură și cu potențialități creatoare extrem de diferite. La unele dintre aceste personalități, contribuția la edificarea ideologiei naționale se face ca o datorie de serviciu – intelectualul se definește cultural, național, în opțiunile lui politice, în preferințele artistice, în alegerile gastronomice sau vestimentare, ba chiar în alegerile erotice, nu este nimic anormal aici. Câțiva dintre aceștia se remarcă printr-o luciditate explicabilă prin educație, inteligență, chiar geniu creator. La alte personalități, am putea spune că voluptatea descoperirii identității sau exaltarea ei atinge patologicul – dar, cum nu avem astfel de

mărturii, cu excepția lui Eminescu, pentru care există diagnostic medical, termenul descriptiv cel mai adecvat este cel de *hybris*. S-ar putea spune că, deși în toate aceste cazuri, contextul ar explica formele de manifestare ale naționalismului, el nu poate justifica însă atitudinile intelectuale a căror mobilizatoare forță a împins către radicalismul politic.

Au existat mai multe tentative de sistematizare a ideologiei naționale. Una dintre cele mai interesante a fost elaborată în 1944, de Ștefan Bârsănescu, care, sub presiunea apropierii armatelor sovietice și cu presimțirea ambiguă a evenimentelor și mai ambigue ce aveau să urmeze, își propunea să cerceteze *constantele* sau cel puțin *dominantele spiritului românesc*: "Această problemă ni se impune ca un examen de conștiință, îndeosebi azi, în condițiile grave ale istoriei contemporane, ca să știm *ce suntem, ce puteri spirituale* avem", (atrag atenția că ne aflăm în fața unei cercetări efectuate de Bârsănescu în termenii celui de-al doilea criteriu al legitimității invocat anterior): "De cinci ani de zile, partea cea mai însemnată a omenirii este angajată într-o luptă cruntă; zi de zi, al doilea război mondial crește cu îndârjire și ceas de ceas propaganda de întreținere a focului general se întețește. Privind acest tablou sentimental, ai sentimentul că omenirea dă azi dovada celei mai puternice tensiuni de distrugere și a voinței celei mai tari de a nimici atât o civilizație care a fost rodul unor lungi sforțări omenești cât și popoare înzestrate cu puteri creatoare de cultură. E natural ca, în aceste vremuri, tragicul tablou al umanității să ne fixeze gândul asupra problemei: ce perspectivă rezervă oare viitorul apropiat poporului român? Puterea noastră de rezistență și de neam, fi-va la înălțimea impusă de vremuri și de necesități"[33]?

Momentul istoric și interogația lui Bârsănescu sunt relevante pentru înțelegerea mecanismului prin care legitimitatea contextuală, istorico-politică a naționalismului încerca să dobândească și legitimitatea absolută, a raportării la genul uman. Când un om este omorât, în el este omorâtă umanitatea. Când un popor este anihilat sau o rasă exterminată, atunci prin fiecare individ, dar și prin colectivitatea în numele cărora indivizii sunt omorâți sau persecutați în masă, se pune problema umanității lor. Dispariția fizică determină apelul la compensație metafizică. Presentimentul lui Bârsănescu că omenirea dădea "dovada celei mai puternice tensiuni de distrugere și a voinței celei mai tari de a nimici atât o civilizație care a fost rodul unor lungi sforțări omenești" se referea la imensa parte a Europei Centrale și de Est, care intra sub dominația totalitarismului comunist, iar celălalt presentiment, privind "popoare înzestrate cu puteri creatoare de cultură", la toate popoarele care vor fi subjugate și în mare parte anihilate tocmai în dimensiunea lor națională. Întrebarea pusă de acest autor se referea la puterea de rezistență a oricăruia dintre aceste popoare în raport cu represiunea stalinistă făcută în numele unor valori internaționaliste. Este un mister al științelor politice contemporane faptul că, deși critică (de cele mai multe ori justificat) retrezirea naționalismelor în toate țările ocupate de imperialismul sovietic, ele nu și-ar pune niciodată întrebările firești cu privire la legitimitatea celui mai mare imperiu al zilelor noastre, Rusia, a cărei politică externă și doctrină militară continuă tradiția țaristă începută din secolul al XV-lea[34]. Răspunsurile la întrebările lui Bârsănescu se formulează abia astăzi, când, după experimentele de distrugere a societăților civile și a națiunilor central – est – europene, naționalismele vor să dovedească

rezistența acelor popoare. O dată cu ele, se retrezesc și vechile obsesii.

Înainte de a propune el însuși o metodă de "stabilire a esenței spiritului românesc", Bârsănescu face o trecere în revistă a metodelor folosite înaintea lui, "odată cu Școala Ardeleană, prin observații sporadice de psihologie etnică, continuată însă în vremea de azi de numeroși gânditori, cu perseverență, metode variate și rezultate deosebite. C. Rădulescu stabilea caracterele sufletești ale Românului mijlociu pe bază de observare psihologică și de interpretare sociologică a fenomenelor politico-sociale și culturale. N. Iorga făcea aceeași lucrare pe bază de intuiție istorică. D. Drăghicescu se silea să descopere însușirile sufletești ale Românului din analiza psihicului popoarelor care au contribuit la formarea lui, din cercetarea evenimentelor istorice din trecutul poporului român ca și din opiniile străinilor despre Români. L. Blaga deschidea o sugestivă geană de lumină pentru înțelegerea sufletului românesc și a istoriei naționale, folosind metoda egalizării spiritului etnic cu o mare garnitură de categorii abisale, dominată de spațiul mioritic. M.D. Ralea proceda geopsihologic, când explica prin clima continentală alternanța dintre muncă și repaos, dintre viața de energie și de apatie a Românului. N. Crainic folosea metoda psihologiei folclorului religios, iar Șt. Zeletin metoda materialismului istoric. Interesante sunt apoi încercările filologilor A. Philippide și O. Densușianu de a desprinde caracterul românesc din folclor, a lui D. Caracostea de a porni de la studiul limbii pentru cunoașterea sufletului etnic, ca și metoda lui S. Mehedinți de a conchide însușirile etnice pe baza studiului uneltelor de muncă sau aceea a criticului literar G. Călinescu, de a vedea în istoria literaturii române o demonstrație a puterii de creație

română"[35]. La rândul său, arătând nevoia continuării cercetării specificului etnic românesc prin noi metode, superioare, Bârsănescu propune o cercetare prin metoda psihologiei culturii (în prelungirea și perfecționarea cercetărilor întreprinse de Aristotel, Kant, Th. Lipps, W. Dilthey, precum și a filosofiei culturii lui Hegel), bazată pe degajarea "din spiritul obiectivat a spiritului subiectiv din «*natura naturata*», «*natura naturans*»: mai precis din aplicarea acestui procedeu de lucru cercetând operele de cultură – de filosofie și știință, de poesie și artă, de religie și morală, de politică și economie – pentru ca, din examinarea creațiunilor marilor Români, adică din spiritul obiectivat, să desprindem spiritul subiectiv sau spiritul etnic românesc"[36].

Au mai fost folosite și alte metode, cu mult mai sofisticate. În același timp cu Bârsănescu, alți gânditori încercau, continuându-și înaintașii sau pe cont propriu, să aducă ceva nou în acest domeniu. Este interesant de semnalat felul în care procedau/procedează acești cercetători ai identității etnice autohtone. Metodele folosite de ei sunt în esență descriptive; fiecare metodă însă, numai prin faptul utilizării ei, devine un procedeu al legitimării de sine. Din punct de vedere al apărării identității negate, este firesc ca acelora care îți neagă existența sau specificul, să încerci să le arăți că ele sunt *fapte*, întrucât faptele nu pot fi negate. Din constatarea existenței lor însă se deduce legitimitatea lor, ba chiar, în mod paradoxal, superioritatea lor metafizică, teologică, etică, estetică etc. Se încalcă imperativul cercetării libere de valoare (*Wertfreiheit*), pe care științele s-au străduit mult să-l adopte exact în aceeași perioadă în care se dezvoltă și aceste cercetări, imperativ care cere separarea descrierii și a evaluării, a judecăților de fapt de cele de valoare.

Întrucât în cele ce urmează vor exista referiri și la alte cercetări, să enumăr câteva mai semnificative. Camil Petrescu întreprindea analiza descriptivă a *sufletului național* și a *conștiinței românești* în sensul fenomenologiei husserliene a intenționalității[37]. Scriitorul care vedea "idei", după ce critica alte metode de cercetare a aceleiași probleme, arăta avantajele fenomenologiei care permitea cercetarea "semnificației existențiale raportate la intenția esențială". El era unul dintre puținii care afirmau explicit principiul eterogenității *sufletului românesc*, care "e o extrem de interesantă contopire de însușiri și cusururi dintre cele mai diverse, altoite pe o rasă". Metoda fenomenologică îi permitea "deplasarea" substanțialității, depășirea "afirmării existențiale", conducând la "accentuarea identității conștiinței deasupra contingențelor istorice și materiale". Or, *identitatea conștiinței* și *intenția esențială* îl determinau să postuleze "superioritatea sufletească" a formulei etnice românești: "Toată minunea stă în desăvârșirea acestei contopiri, în *propria conștiință a unității ei*. Tăria acestei conștiințe e dovedită de marea ei putere de asimilare a elementelor de alt neam: e o dovadă că reprezintă o formulă superioară". Este uimitor faptul că, indiferent de metodă, rezultatul cercetării era/este identic. Dacă nu ar exista falsificaționismul epistemologic, s-ar putea afirma că adevărul obținut ar fi unul absolut. Cert este că spre concluziile lui Camil Petrescu se îndreptaseră și teoreticienii spiritualității ortodoxiste românești (Nichifor Crainic, Nae Ionescu, D. Stăniloaie) sau exegeții baladelor *Miorița* și *Meșterul Manole*, interpretate în registru mitic.

Dedublarea discursului între planul descoperirii/definirii identității și acela al legitimării de sine este una dintre caracteristicile ideologiei naționalismului românesc. Fenomenul este firesc atâta vreme cât se

operează cu criteriul relației cu contextul. Când el iese de pe axa istorică și se instalează pe axa structurală, diacronică, asistăm la o adevărată concentrare a eforturilor unor gânditori de a conferi legitimitate naționalismului tocmai acolo unde nici o ideologie nu are și nu poate avea legitimitate. În special în perioada interbelică, dar și mai recent, tentativele de a conferi legitimitate inclusiv prin raportarea la genul uman capătă aspecte spectaculoase. Cele două ipostaze logice sau ontice ale genului uman nu sunt prezente nemijlocit în discursul filosofilor naționaliști. Într-un fel ar fi fost mai simplu, deoarece validitatea unui astfel de demers ar fi fost mai evidentă. Însă, în caz contrar, de nonvaliditate, bineînțeles că refutabilitatea demersului ar fi fost mai simplă. Și-atunci, gânditorii naționaliști aleg calea mai complicată, cea care îi expune obiecției metodologice, de procedură numită "*briciul lui Okham*" (care interzice multiplicarea entităților), dar care, prin deplasarea discuției în alt plan, anulează probabilitatea apariției unor obiecții cruciale cu privire laposibilitatea unui demers care leagă naționalismul de genul uman. Ideea că discursul se dedublează și altfel decât în formula descoperire de sine/legitimare, care ține de nivelul expresiei, adică pe formula discurs explicit/discurs implicit confirmă în mod tipic teza lui Leo Strauss cu privire la "scrisul persecutat", la "mesajul ascuns"[38]. Ceea ce reprezintă, din punct de vedere fenomenologic (la Camil Petrescu) superioritatea formulei etnice autohtone, sau în cazurile înscrise identității în formule mitice spiritualist–ortodoxiste, la gânditori precum Mircea Vulcănescu,[39] sau Constantin Noica[40] devine "dimensiune românească a existenței", "sentimentul românesc al ființei", "rostire filosofică românească".

Este vorba de o tendință deviaționistă în raport cu preocupările unui Heidegger (nu intru acum în amănunte), care identifică în limba (văzută ca limbă națională) și în gândirea (văzută tot ca gândire națională) categoriile celor mai generale ale filosofiei (existența, ființa, neființa, Dumnezeu), activități ale unui subiect (gânditor și vorbitor) colectiv. Ambiguitatea demersului provine din aceea că subiectul colectiv este văzut fie ca identic cu subiectul individual (Vulcănescu compara între ele "concepții" particulare despre existență – cum ar fi "concepția lui Kant, sau a lui Nietzsche" – ale unor "școli", "mișcări filosofice" cu gândirea "unor neamuri"), fie cu un subiect general, generic (în care activitatea de reflecție sau cea de expresie sunt activități umane, ale umanității – Vulcănescu vorbește despre "ceea ce preexistă" activității gânditorilor, anume de "configurația limbii", de "structura simbolurilor expresive", de "calapoadele de gând pe care s-au croit cuvintele").

Cine studiază cu atenție scrierile "românești" ale lui Noica observă (cel puțin) două lucruri:

– limba (română) pe care el o analizează nu diferă, de pildă, de arheologia limbajului practicată de Platon în dialogul *Cratylos*[41]. Pentru Noica, limba română era limba primordială, *logos*, iar "dovezile" pe care el le caută în sprijinul tezei sale că și limba noastră are virtuți speciale pentru reflecție sunt aceleași pe care el le-ar fi căutat dacă era vorbitor de tutsi sau albaneză;

– Noica trata problema limbii natale ca pe o problemă metodologică (la fel cum trata logica cu hermeneutica) sau ca pe una din treptele desăvârșirii "sistemului filosofic" (care culmina la el cu o "ontologie").

Se întâmplă astfel o invadare a filosoficului de către etnic și o confiscare a domeniului cadru, care ar fi trebuit să decidă cu privire la legitimitatea ideologiei naționale. Deși nu are nici pe departe rezonanțele anarhiste și rebele ale lui Cioran, demersul lui Noica este, din punct de vedere filosofic, cu mult mai radical.

Ideologie, utopie, anarhie, stat

Prin urmare, deși *nu există o filosofie românească* (în sensul atingerii unor culmi de cugetare precum în istoria filosofiei grecești sau în istoria filosofiei germane), ideologia naționalismului românesc se constituie în filosofie. Aceasta nu este însă decât una dintre dimensiunile, funcțiile acestei ideologii politice. Celelalte funcții se realizează, într-un mod la fel de ambiguu, pe următoarele dimensiuni: *științifică, pragmatică, mitologică, religioasă*. Nu este vorba despre dimensiuni impenetrabile una în raport cu cealaltă, fiecare având însă propriile sale reguli și legi de constituire, funcționare și comunicare, propriile componente și finalități. Fiecare se afirmă întâia oară sau are preponderență într-o anumită etapă istorică. Să le trecem rapid în revistă.

Dimensiunea științifică a ideologiei naționalismului românesc, este prima în ordine logică. Dacă urmărim și felul cum apare în scrierile cronicarilor medievali (munteni și moldoveni), și la reprezentanții Școlii Ardelene, adică în legătură strânsă cu dimensiunea mitologică pentru "împreuna-lucrare" a "*tradițiilor inventate*"[42], atunci putem spune că este prima și în ordine cronologică. Această dimensiune se afirmă ca o conștiință elaborată a identității de sine, în care mitului

întemeietor i se substituie argumentele diferitelor științe, fiind o preocupare constantă și serioasă a multor intelectuali români. Principalele sale componente sunt istoria și arheologia, geografia, ligvistica, folclorul, etnografia, antropologia, sociologia, psihologia, istoria artei și culturii. Obiectul dimensiunii științifice a ideologiei naționalismului românesc a fost întotdeauna demonstrarea originii romane (sau daco-romane sau pur și simplu dacice) a poporului român și a limbii române, a continuității neîntrerupte în același teritoriu, a caracterului creștin (cu un accent deosebit pus pe ortodoxism) al poporului român, a calităților morale, sufletești, a obiceiurilor, tradițiilor, creației, a specificului național al creației literare și al creației în general.

Benedict Anderson observă faptul că "teoreticienii naționalismului au fost adesea uimiți, dacă nu chiar iritați", în primul rând de următorul paradox: "Modernitatea obiectivă a națiunilor în ochii istoricului *versus* antichitatea subiectivă a acestora în ochii naționaliștilor"[43]. Acest paradox a produs la noi, în plan științific, o enormă bibliografie. Pe de altă parte, în planul cercetării, fiind vorba în special despre perioada istorică documentată cel mai puțin (de după retragerea aureliană până la primele formațiuni politice "românești"), deci de perioada etnogenezei, a constituirii limbii romane, de controversele cu unii istorici naționaliști străini – există o adevărată frenezie. S-a ajuns până acolo încât prezintă un interes proporțional orice descoperire care poate releva conviețuirea oricărui popor migrator cu localnicii. Această dimensiune își are importanța ei metodologică, întrucât furnizează suficient material pentru a invalida pretențiile de universalitate ale teoriilor care leagă apariția naționalismului de apariția capitalismului, a societății industriale sau mai precis, a capitalismului tipografic,

"*print capitalism*", așa cum este definit în operele unor Ernest Gellner, Benedict Anderson sau Eric Hobsbawm[44].

Dimensiunea mitologică, ficțională a ideologiei naționalismului românesc constituie, în multe privințe, punctul cel mai nevralgic, cel mai contestat și mai contestabil. Sursele ei sunt multiple, iar ea este prezentă adesea în celelate dimensiuni. În general, dimensiunea mitologică este asociată următoarelor fenomene:

– idealizarea propriei entități naționale, provenită fie din frustrările unui trecut istoric de împilare națională, fie din căutarea unei legitimități mai puternice decât cea furnizată de argumentele istorice și arhelogice. La acest nivel funcționează miturile în sens literal, precum "mitul" Mioriței sau cel al Meșterului Manole;

– atitudine estetică romantică și narcisiacă, care poate fi regăsită la orice comunitate etnică ajungând la conștiința de sine;

– proiectarea într-un trecut mitic, într-un viitor utopic, într-un perpetuu prezent sau în eternitate a imaginii idealizate despre sine, a componentelor superlative ale propriei identități, fapt care generează și întreține psihologia "poporului ales".

Aș vrea să sesizez aici un fenomen cu mult mai semnificativ în ordinea istorică și geopolitică a acestui secol. Această dimensiune a ideologiei naționalismului românesc stă, începând cu perioada interbelică sub semnul concepției lui Georges Sorel cu privire la *mitul social și politic*. După ce menționează mitul sindicalist al "grevei generale" și cel al lui Marx al revoluției inevitabile și catastrofice, gânditorul francez spune că prin intermediul *miturilor revoluționare* "este posibil să înțelegem activitatea, simțămintele și ideile maselor

pregătindu-se pe sine pentru intrarea într-o bătălie decisivă: miturile nu sunt descrieri ale lucrurilor, ci expresii ale hotărârii de acțiune"[45]. Componentă esențială a radicalismului politic (de stânga sau de dreapta), mitul politic era conceput de Sorel ca mijloc al mobilizării maselor la acțiune, concepție care a exercitat o influență covârșitoare asupra unor Mussolini, Stalin, Hitler, asupra legionarilor. Am analizat[46], influența lui Sorel asupra "generației de la 1927", care îl avea ca lider pe Mircea Eliade, ca mentor pe Nae Ionescu, iar ca agitator pe Emil Cioran. Să reținem însă, pentru discuția de aici faptul că, mult înainte ca Garda de Fier să fi trecut la acțiuni teroriste, intelectualii "generației de la 1927" elaboraseră noile mituri ale culturii politice radicale de dreapta, care urmau să furnizeze mișcărilor totalitare și viitorului stat național totalitar importante rezerve de acțiune extremistă. Utopia combină în acest caz ideea de stat cu cea de anarhie.

Dimensiunea pragmatică a ideologiei naționalismului românesc este legată de obiectivele concrete ale activităților politice, revoluționare, contrarevoluționare, de relațiile internaționale, de atitudinile privind drepturile minorităților. Deși, prin întruchiparea ocazională a mitului social și politic, pare a fi subordonată unui anume mod de acțiune extremistă, ea este în mare măsură legată de dimensiunea științifică, ale cărei argumente sunt invocate pentru a motiva sensul întregii dimensiuni pragmatice: definirea legitimității. De la 1848, continuând cu toate momentele importante ale istoriei naționale, în constituirea principalelor discursuri și ideologii ale partidelor – de la țărăniști și liberali la legionari – iar apoi în anii retrezirii interesului pentru câștigarea unei legitimități interne din partea comuniștilor, această

dimensiune a ocupat în permanență locul central în cadrul activității politice.

Trebuie semnalate radicalele deplasări de accent în cadrul dimensiunii pragmatice, cea mai sensibilă la modificările contextelor istorice și geopolitice (care, privite subiectiv, arătau precum manifestări de oportunism, lașitate, răutate, dacă nu chiar și erau). Astfel, într-un fel era tratată problema minorităților de către intelectualii ardeleni (sau de cei bucovineni) în timpul imperiului austro-ungar, în timp ce peste Carpați, în aceeași epocă, "problema evreiască" devenise la 1878 punct fundamental în negocierile Europei cu principatele proaspăt eliberate de sub tutela otomană; iar într-un mod totalmente răsturnat, în timpul regimurilor antisemite de după 1930. Este trecerea de la poezia *Ce-ți doresc eu ție, dulce Românie* de Mihai Eminescu la broșura *Menirea naționalismului* de Horia Sima[47]. Cu alte cuvinte, de la naționalismul cultural la cel politic. Naționalismul pragmatic a reapărut astăzi într-un mod spectaculos, fiind însă un epifenomen eterogen, lipsit de coerență, un amestec de radicalism, oportunism și romantism, cu care epigonii liderilor naționali charismatici încearcă să răspundă la semnalele extrem de amestecate ale presiunilor politice: reacția față de înăbușirea naționalismului în perioada stalinisto-internaționalistă, apoi față de confiscarea sa primitivă, simplistă de către național-comunismul ceaușist, tendința integrării europene în coexistență cu amenințarea imperialistă rusă, pretențiile sau lipsa de pretenții teritoriale (în același timp) față de provinciile românești din fosta Moldovă sovietică și din Ucraina, dar și pretențiile ungare în Transilvania. În raport cu un mesaj politic atât de complex, dimensiunea pragmatică a naționalismului pare a fi confiscată nu de urmașii

naționalismului liberal sau de aceia ai declarației de la Alba-Iulia, ci de urmașii propovăduitorilor "revoluției naționale".

La o privire superficială, *dimensiunea religioasă* a ideologiei naționalismului românesc poate părea și cea mai inconsistentă. Față de deschiderea universalistă a creștinismului, orice idee cu privire la vreo legătură specială, privilegiată a vreunui popor cu divinitatea, orice mesianism pe baze etnice sunt ridicole. Cu toate că a fost o deschidere esențială spre modernitate, naționalismul religios a fost ignorat de majoritatea gânditorilor. Într-una dintre cele mai importante cărți scrise în ultimii ani despre naționalism, Liah Greenfeld argumentează, *against the current*, că naționalismul nu este produsul, ci precondiția modernizării și a industrializării, și că, mai mult, naționalismul a apărut într-o epocă de ardență a sentimentului religios în timpul Reformei, când problemele de identitate se puneau cu acuitate[48]. Și Gertrude Himmelfarb subliniază rolul de primă mărime al religiei ca motor al naționalismului și păstrător al ideii de sfințenie a națiunii[49]. Contrar a ceea ce s-ar putea înțelege de aici, trebuie subliniată legătura ombilicală dintre soarta religiei și cea a naționalismului în regiunile și țările în care ele s-au sprijinit reciproc. În condițiile reînnoirii spirituale a Bisericii în fostele țări comuniste, alianța acesteia cu naționalismul este naturală. Ar mai trebui înlăturată o confuzie aici: naționalismul românesc, în ciuda teoriilor unor Nae Ionescu, Nichifor Crainic, D. Stăniloaie, Petre Țuțea sau chiar a dogmelor enunțate de un Corneliu Zelea Codreanu[50], nu trebuie legat exclusiv de ortodoxie. Este notorie apartenența figurilor de seamă ale Școlii Ardelene, sau a unora din liderii Partidului Național Țărănesc, la greco-catolicism. De altfel, în

celebra sa analiză a formării civilizației române moderne, Lovinescu arată că în timp ce "ortodoxismul era un factor de cultură cosmopolită și un dușman al artelor", orice "progres al culturii române e un produs al contactului cu Apusul", el enumerând influența husistă în veacul al XV-lea, influența calvină în veacul al XVI-lea, etc[51].

Naționalismul românesc a fost unul integral. Această ideologie a fost o precondiție a modernizării politice, fapt sesizat de toți politicienii de frunte, ca și de intelligentsia critică. De aceea, ea a fost folosită ca mijloc de mobilizare a energiilor populare, care altminteri au rămas imune la alte mituri sociale și politice ale modernității, dar mai ales ca suport al durelor presiuni și confruntări geopolitice la care România a fost supusă. Cu excepția manifestărilor radicale, ideologia naționalismului românesc a fost, cum spune cântecul *Deșteaptă-te române!* o opțiune deliberată a elitelor intelectuale, ce au înfăptuit România modernă (majoritatea pașoptiștilor români, ca și a acelora italieni, francezi, maghiari sau polonezi erau francmasoni) pentru a obține din partea maselor ridicarea la conștiința politică a propriei demnități umane (pe care ele, de altminteri, o aveau în sfera vieții private, rurale, a vieții religioase, așa cum o atestă cercetările folclorice sau etnografice).

În prezent, există însă tentativele degradării naționalismului liberal într-o ideologie obscurantistă, resentimentară, xenofobă, ceea ce ar trebui să implice din partea forțelor democratice o repunere a acestei ideologii pe bazele ei firești. Altă eroare o constituie încercarea de a judeca naționalismul românesc (sau est-european) în termenii teoriilor cu privire la natura capitalismului occidental, ale cărui forme sunt total diferite.

De fapt, culturile est-europene sunt produsele naturale ale unor comunități etnice, după cum arată Herder[52]. De aceea, integrarea europeană trebuie să țină seama de valorile cu care aceste culturi se mândresc. Francis Fukuyama încerca să-i valorifice în context postmodern pe Platon și Hegel, în *The End of History and the Last Man*, pentru a demonstra că experiența onoarei, a demnității (în termenii recunoașterii sociale) este esențială în triumful universal al liberalismului. Mai înțeleaptă, Liah Greenfeld arată cum poate fi gândită relația dintre demnitate și naționalitate, în special din perspectivă transnațională: "Se poate spune cu certitudine că în societățile moderne oamenii nu vor accepta niciodată să fie deposedați de demnitatea lor, pe care și-au asigurat-o cu naționalitatea. Prin urmare, posibilitatea de a transcende valoarea națiunii depinde de existența unor garanții alternative ale demnității, de găsirea sau inventarea în această privință a unui echivalent funcțional al naționalității[53].

Ideologia naționalismului românesc s-a dezvoltat mai ales ca răspuns la contextul geopolitic. Este interesant de arătat că primele forme autocritice de raportare la naționalism nu au apărut decât abia după căderea imperiilor otoman, austro-ungar și țarist. Este la fel de adevărat că tocmai în lipsa pericolului extern (deși pretextele invocate mizau exact pe acesta) s-a produs și participarea la "revoluția națională" care a culminat cu "soluția finală". De aceea, este greu de anticipat când se va produce un echilibru în planul demnității între presiunile sau oglinzile externe și interiorizarea valorilor.

Dacă s-ar întocmi o hartă a genocidurilor – împotriva evreilor, armenilor, polonezilor, țiganilor, etc.

– s-ar vedea că ele au avut întotdeauna loc acolo unde s-a manifestat o variantă politică, denaturată a ideii de "popor ales" Popoarele care și-au identificat în istorie o misiune proprie, un destin, nu au ezitat să pună mâna pe arme și să omoare pe cei care le stăteau împotrivă, chiar dacă numai simbolic sau în planul cultural, economic. Variantele cele mai abjecte ale crimei deliberate împotriva unui alt popor au avut ca motivație concurența economică. Ca o scuză pentru antisemitismul lui Eminescu, de pildă, se invocă natura economică a urii sale. Că, în Vest, i-ar fi apreciat pe evrei. În Europa (de Vest, Centrală, de Est), naționalismul s-a manifestat la început ca o forță eliberatoare, antiimperialistă, antifeudală, ca o modalitate a unor popoare de a-și impune propria demnitate, vreme de secole frustată, umilită, neglijată. Îndată ce s-a consolidat, în general prin încercarea de a se identifica cu un stat, națiunea a devenit, la rândul ei, opresivă, resentimentară, violentă. Sunt extrem de puține cazurile în care națiunea să nu se manifeste astfel, mai ales până la al doilea război mondial. După ce tot ce este mai dezgustător într-o națiune iese la iveală, după ce națiunea respectivă este "făcută de rușine", repudiată, judecată, condamnată, pedepsită – sau după ce trăiește prin empatie spaima că i s-ar putea întâmpla ceva similar – națiunea se cumințește, obosește, devine tolerantă, iar oamenii încep să se identifice altfel decât etnic sau să acorde preponderență altor factori. Întrebarea care se pune este dacă acest proces este de durată. În ceea ce le privește pe națiunile est-europene, experiența lor istorică le face să aibă un comportament diferit decât cel al rudelor vest-europene. Este o desincronizare, devenită dramatică, mai ales în contextul în care se pune problema integrării europene. În plus, încă nu

există garanții geopolitice și geostrategice împotriva "luminii de la Răsărit!"

Marea problemă a secolului XX a fost și este problema teologico-politică. Semnificația ei este însă alta decât la începutul Evului Mediu. Secolul XX este un secol tragic, dacă ar fi să definim tragicul – așa cum a făcut-o Hegel – ca un conflict al legitimităților. Separarea dintre stat și biserică nu a condus și la o separare similară între politică și teologie. Teoria mea este că putem interpreta marile conflicte ale secolului, ca și actualele mari contradicții ("conflicte ale civilizațiilor", cum le-ar spune Huntington, "conflicte ale interpretării", cum le-ar spune hermeneutica), considerându-le urmarea interferării planurilor politic și teologic. Realismul politic, în alianță cu pozitivismul și empirismul, au gonit de peste tot, din cultură, din societate, din ideologie, din politică mai ales, orice fel de "elemente" ale culturilor de tip tradițional, care aveau în centrul lor o identificare de tip teologic, religios. Nu a fost însă o epurare completă, o purificare totală, întrucât, în unele cazuri – legionarismul românesc, cu puternicul său ortodoxism este un exemplu, la fel și mesianismul rus, care a căpătat însă valențele unei religii politice, bolșevismul – teologicul a dominat politicul, obligându-l să se conformeze unor restricții inimaginabile din punct de vedere al realismului politic. Orice totalitarism este, de fapt, o expresie a subordonării politicului unei legitimități teologice degradate: rasa, clasa, misiunea unei etnii. Scoasă din context teologic și folosită într-un alt sistem de referință (de pildă, politic, cultural sau rasial), ideea poporului ales devine exact contrariul a ceea ce ar fi trebuit să fie, subminând adică contractul social, dreptul internațional și demnitatea unei

colectivități naționale. E a devine la fel de nocivă precum imperialismul sau internaționalismul.

Prin felul în care s-a reflectat în imaginarul colectiv al altor comunități naționale, ideea "poporului ales" a pricinuit evreilor cele mai mari suferințe de-a lungul istoriei. Antisemitismul metafizico-teologic al lui Nae Ionescu, de pildă, chiar justifica inevitabilitatea acestor suferințe subliniind legătura dintre ideea biblică a "poporului lui Dumnezeu", care ar fi eșuat însă a-l recunoaște pe "fiul Domnului" și antisemitism[54]. Or, Nae Ionescu este unul dintre teoreticienii cei mai agresivi ai misiunii "poporului ales" român. Cert este însă că unei probleme istorico-teologice încărcate de ambiguitate și relativism – recunoașterea sau nu a lui Iisus Christos ca Mesia – i s-a răspuns cu mijloace politice radicale, absolute. Această aberație din mintea unor lideri politici europeni, a unor intelectuali de elită, precum și din mintea gloatelor care le-au susținut pretențiile la putere, a devenit fundamentul politic al uneia dintre cele mai oribile crime comise vreodată.

Naționalismul este o ideologie politică. El servește unor scopuri politice clare, edificarea statului-națiune, eliberarea de sub exploatare – precum și unui program geopolitic de rezistență sau de agresiune. Ideea de "popor ales" are sens numai în cadru religios sau cultural. În acest cadru, orice popor își poate lua libertatea de a împărtăși această idee despre sine: ea este o expresie a afirmării demnității proprii, o confirmare și recompensă pentru calități reale sau presupuse care conferă o identitate inconfundabilă. Ca formă spirituală de exprimare a propriei identități, ideea poporului ales nu a fost deloc eficace în plan politic. Mai degrabă, ea a fost eficientă în ordinea supraviețuirii istorice, unde spiritul este întotdeauna superior sabiei:

tocmai poporul care a crezut cel mai frecvent în ea este și singurul care a supraviețuit în întregul bazin mediteranean de la începutul primului mileniu înainte de Christos și până acum. Cu excepția armenilor, care este chiar un popor ceva mai vechi. Alte popoare au mizat politic, pe un conducător, pe forță sau pe o funcție (faraon, împărat, satrap, etc.) sau religios (pe mistere și rituri de inițiere, pe zei locali sau oracole, pe magie sau pe schimbarea periodică a protectorilor divini). Desigur, au existat mize care au supraviețuit popoarelor care le-au răspândit în lume: cultura a supraviețuit grecilor, civilizația romanilor, iar mitul majorității vechilor popoare. Mai târziu, când ideea de popor ales s-a combinat cu mize politice, și alte popoare au învățat lecția supraviețuirii. Însă miza politică a dus de cele mai multe ori la suprimarea altor popoare. Ceea ce ne arată că mesajul christic al chemării tuturor popoarelor la Dumnezeu și al alegerii lor nu prea a fost receptat dacă sistemul de referință a fost lărgit dincolo de sfera etnică.

Obstacolul cel mai serios în calea generalizării ideii de popor ales în sens etnic a fost de natură teologică. Din punct de vedere doctrinar, desăvârșirea și perfectibilitatea teologică a monoteismului mozaic a condus spre creștinism și islamism. Ideea desăvârșirii și perfectibilității monoteismului nu poate fi înțeleasă dacă nu ne gândim la numeroasele schisme, erezii, culte, biserici care au derivat din creștinism și islamism. Însă, pe alt plan, această fertilitate nu s-a mai regăsit în inventarea unor religii ale poporului ales. Ar fi fost redundant din punct de vedere religios, deoarece creștinismul și islamismul sunt religii universaliste, a căror alegere întru Domnul se face pe criteriul credinței. Și totuși, unitățile etnice au încercat să speculeze, nu în sens teologic, ci strict bisericesc, administrativ,

creștinismul primitiv de a chema la Dumnezeu toate popoarele. Din această chemare inclusivă s-a reținut mesajul adresat fiecăruia în parte. Prin urmare, fiecare popor creștin este "ales". Consecința în plan ecleziastic a fost înființarea bisericilor naționale, idee atotputernică în multe țări creștine, mai ales ortodoxe. Însă variantei ecleziastice nu îi corespundea nimic consistent din punct de vedere teologic, ceva care să confere o legitimitate comparabilă cu a "poporului ales" evreu. Trebuiau inventate noi legitimități. În mod clar, în alte cadre conceptuale și teologice. Și atunci au apărut variantele ideologice și politice ale ideii poporului ales. Misiunea teologică a evreilor presupunea o pregătire spirituală și morală pentru sfârșitul veacurilor, ceea ce impunea, chiar dacă nu în planul subzistenței economice sau sociale, ci în planul vieții religioase, o anumită izolare, o închidere comunitară în sine. Iar când viața religioasă reprezintă esența vieții unui popor, această izolare duce la exclusivism religios. El nu are însă consecințe politice. Variantele ideologice și politice ale ideii de popor ales au avut întotdeauna ca termen de referință această lume, neimplicând o așteptare indefinită a împlinirii lor, ci, dimpotrivă, afirmarea imediată. Consecința a fost tot exclusivismul, însă cu manifestări politice. Exclusivismul politic sau rasial conduce la expansionism, agresivitate, cucerire și supunere a altor popoare, la afirmarea propriei autorități și puteri. În forma sa radicală, el conduce la genocid.

Deosebirea fundamentală între ideea teologică și cea politică de popor ales este în plan moral. Ideea teologică a alegerii poporului evreu de către Dumnezeu se baza pe obligația ducerii unei vieți de purgatoriu care decurgea din respectarea decalogului și a întregului

ansamblu de legi morale care reglementează existența religioasă. Sunt multe ocazii în *Biblie* când evreii sunt pe cale să piardă și chiar pierd statutul de popor ales, ceea ce provoacă mânia lui Moise. Statutul de popor ales îi obligă pe evrei la schimbarea radicală a modului lor de viață, la opțiuni tranșante pentru o viață spirituală dedicată respectării cuvântului divin și rugăciunii. Carențele ideii politice de popor ales vin din reflexivitate: poporul se alege singur, se autodesemnează, fără a exista însă vreo condiție morală sau vreun obstacol în realizarea imaginii idealizate despre sine. Insurmontabilul dezavantaj moral al ideii politice de popor ales decurge din imposibilitatea de a admite despre sine defecte, carențe, slăbiciuni, ca să nu mai vorbim de incapacitatea de a recunoaște propriile fapte abominabile și semnificația lor morală. Cine citește scrierile naționaliștilor români nu poate scăpa de constatarea că ele sunt texte narcisiace, îndelungi panegirice, culturi ale personalității unui popor cu nimic mai rău sau mai bun decât oricare alt popor, fie el ales sau blestemat. Lipsește din ele orice angajament pentru valorile superioare, orice preocupare de edificare de sine, de elevare. Ele nu cuprind judecăți de valoare și prescripții, ci numai judecăți de fapt, descrieri cu privire la cât de minunat este poporul român. Prin aceasta, textele naționaliste nu se deosebesc de alte texte naționaliste ale altor popoare. Deosebirile sunt stilistice, istorice, lingvistice, nu morale.

În lipsa unor coordonate morale ferme, a unor repere valorice care trebuie atinse, ideea politică de popor ales se făurește pornind de la o confuzie logică, în două sensuri: extinderea întregului asupra părților și extinderea părților asupra întregului. Exemplele sunt nenumărate. Culmea este că ideea politică de popor

ales nici măcar nu derivă din *Realpolitik*, ci din idealismul politic. Or, *Realpolitik* avea calitatea de a porni de la datele reale, existente, încercând să edifice ceva pe acest fundament, să scoată avantaje chiar și din dezavantaje: iar faptele abominabile sunt recunoscute, din moment ce aparțin realității politice; se caută însă corectarea carențelor ce le-au produs și prevenirea repetării lor. *Realpolitik* a produs dreptul internațional și o ordine politică internațională care încearcă să impună normele de drept peste tot. Idealismul politic urmărește modificarea realității politice, a normelor morale și a valorilor spirituale existente în funcție de ideologiile unor indivizi sau grupuri, în funcție de anumite interese sau chiar valori. Dacă faptele care se petrec în planul real continuă să contrazică planul ideal, se continuă presiunea exercitată pentru schimbarea realului. Dacă se urmăresc valori morale, realitatea va fi schimbată în bine. Dacă nu, atunci se neagă chiar realitatea, iar faptele care nu convin, mai ales cele abominabile, nu sunt recunoscute. Eșecul total al comunismului a venit din incapacitatea sau dezinteresul de a recunoaște greșelile sistematice și faptele care nu conveneau din planul real. Eșecul naționalismelor provine din incapacitatea de a recunoaște faptele, ceea ce conduce tocmai la deprecierea calităților invocate în imaginea despre sine ca popor ales. Or, popor ales este numai acela care iese mereu sporit din fiecare încercare, fie ea bună sau rea. Orice reușită devine o confirmare a imaginii despre sine. Nereușita este tratată diferit: naționalismul alege tăgăduirea nereușitei, scuzarea sau justificarea ei cu orice chip, pentru a nu-și infirma credința absolută în sine, pentru a nu-și diminua propria valoare; chiar și nereușita devine o confirmare de sine. Adevăratele popoare

alese suferă mult pentru a se corecta pe sine, pentru a atinge valorile morale care le servesc drept sistem de referință pentru ceea ce ele doresc să devină.

Într-un fel, ideologia politică a poporului ales contrazice chiar realitatea condiției umane. Cel mai cunoscut teoretician al lui *Realpolitik*, Hans Morgenthau scria: "Războiul este rezultatul forțelor inerente naturii umane... Ubicuitatea răului în acțiunile umane conduce inevitabil organizațiile umane să lupte pentru putere, transformând bisericile în organizații politice, revoluțiile în dictaturi, iar dragostea de țară în imperialism"[55]. Aici trebuie să operăm cu grijă, deoarece spusele pot fi greșit interpretate. Nu există popor bun sau rău pe lume. Nici măcar ideea de "popor ales" nu desemnează ceva existent, ci o întreagă construcție morală spre care se tinde. Atunci când ne referim la comiterea unor crime în masă, la organizarea celor mai abominabile "inginerii sociale" (precum "experimentul Pitești"), la prăbușirea moravurilor, toate acestea vorbesc despre condiția umană în general, nu despre calitatea unui popor în particular. Păcatele, violența, atrocitățile sunt fenomene întâlnite pretutindeni pe glob și mereu în istorie, ele fiind indicii ale amestecului răului în viața oamenilor. În funcție de împrejurări geopolitice, de situații istorice, faptele rele capătă anumite particularizări, ele se leagă de acțiunile unui popor sau altul. Referirea la ele în mod concret i-a ferit pe gânditori de reprosul ce li se face îndeobște de a fi producătorii unui discurs ce poate părea excesiv de abstract și generalizat[56]. Sunt însă prea multe cazuri în istorie când diferite colectivități umane acționează cu o asemenea impetuozitate sau "exemplaritate" în comiterea atrocităților încât acțiunile oricărora dintre ele nu pot fi luate decât ca expresii ale universalului, ale lucrării în lume a răului radical, iară nu manifestări ale unui

specific etnic sau altul. Însă de fiecare dată, particularitățile, inițiativele, originalitatea sunt atât de prezente, încât răul particular în cauză este interpretat ca expresie a specificului național: astfel, se spune, numai hunii sau mongolii puteau fi atât de cruzi încât să comită șirul nesfârșit de sălbăticii pe care le-au comis; genocidul împotriva armenilor a fost o afirmare a specificului turc; leninismul și Marea Teroare stalinistă nu sunt consecințe ale marxismului, ci ale dezlănțuirii sufletului rus, format sub influență tătărească; la fel, Holocaustul nazist german, crimele Khmerilor roșii, prigoana chineză maoistă etc. Iată *o nouă antinomie*: este răul expresia unor caracteristici etnice sau anumite națiuni (în contexte particulare, oricare dintre ele) sunt vehicule ale răului (radical)?

Nu știu dacă exemplele care urmează sunt o dezlegare a antinomiei sau numai o încercare de evitare a ei, prin mutarea discuției pe un cu totul alt plan, însă ele merită invocate. Nu este întâmplător că o parte dintre crimele abominabile de mai sus au fost îndreptate sau executate de către anumite colectivități sau popoare împotriva lor înșile. Fie că vorbim de români, ruși sau chinezi, cu crimele comise de reprezentanții sau conducătorii popoarelor respective împotriva propriilor popoare, de o parte a poporului împotriva celeilalte, fie că vorbim de germani sau de turci, faptele invocate sunt opera unor comunități cu o înaltă imagine despre sine. Într-un fel sau altul, sunt *popoare (sau rase) care se autopercep ca alese*. Concomitența *adorare de sine – ură de sine* vine din perceperea diferențiată a întregului și a părților: poporul este ales, dar anumite părți ale sale au o calitate sau o demnitate îndoielnică, prin urmare, îndepărtarea, expurgarea, distrugerea lor nu ar conduce decât la

conservarea și încurajarea perfecțiunii întregului. Altă variantă procedează viceversa: numai anumite părți sunt sănătoase sau perfecte, celelalte trebuie îndepărtate, astfel încât întregul să se regenereze din partea bună.

Primele decenii de după constituirea statului național unitar și independent au părut a fi ocazia prielnică pentru ca politica și cultura română să treacă la încurajarea și confirmarea elementelor componente ale imaginii despre sine ca popor ales. Instaurarea comunismului a echivalat cu implicarea în profunzime a poporului român în opera de afirmare fără precedent a urii de sine. În zilele noastre, când iubirea de sine se reinstaurează în drepturile ei, naționaliștii încearcă să acrediteze mitul că responsabilitatea exclusivă pentru sistemul comunist totalitar o poartă evreii și sovieticii. Teza se aseamănă cu ceea ce Adolf Hitler demonstra în *Mein Kampf*, când încerca să impună opinia că relele lumii sunt urmarea complotului iudeo-bolșevic. Drept pentru care a trecut la rezolvarea "problemei evreiești" și la lichidarea Uniunii Sovietice, inițiativă care a provocat reacția pe care o știm pe câmpul de luptă, victoria sovieticilor și cucerirea de către ei a Europei Centrale și de Est. Or, studiul atent al evenimentelor istorice și al faptelor politicienilor comuniști români arată cum au reușit ei treptat și sistematic să-i elimine pe evrei din conducerea partidului, să scoată trupele sovietice din țară și să se distanțeze de Moscova[57]. De pildă, în 1958, când trupele sovietice se retrăgeau din România, așa cum n-au făcut-o în celelalte țări socialiste, decât după ce acestea n-au mai fost socialiste (după 1989), când fracțiunea paukeristă era de mult epurată din conducerea partidului, când U.R.S.S-ul se afla în plină destalinizare, Dej a lansat o

nouă cumplită prigoană împotriva intelectualității române, indiferent de orientarea politică a indivizilor, operând doar într-o noapte peste 40.000 de arestări . Deși modelul a fost Gulagul stalinist, sistemul concentraționar românesc, "experimentele" de tipul "Pitești" s-au remarcat prin intensitatea perpetuării lor, prin violența, cinismul și excesul de zel al românilor care i-au omorât pe români. Se tot discută asupra "cifrei exacte" a evreilor omorâți în timpul Holocaustului de români, însă, cu excepția foștilor deținuți politici, nimeni nu mai discută în România de "cifra exactă" a românilor omorâți de români în vremea comunismului. Dacă sunt puși la socoteală cei întemnițați, torturați, supravegheați, șantajați, sau cei terorizați psihologic, sau cei obligați să colaboreze cu serviciile poliției politice, cu greu se mai poate susține contrariul tezei că regimul politic comunist a însemnat o încercare de a suprima națiunea cu unelte naționale. *Dictatura părții asupra întregului*. La cele de mai sus s-au adăugat falsificarea istoriei naționale, a lingvisticii, a istoriei literaturii și culturii române. O falsificare în două etape: în prima etapă, prin subordonarea față de propaganda bolșevică; în a doua etapă, după corectarea unor falsificări în sens sovietic și recuperarea unor fapte, contribuții și adevăruri, prin subordonarea față de o nouă imagine a "poporului ales". De data aceasta, a poporului ales de către partid și a partidului "ales" de popor. S-a scris mult despre toate acestea, încă nu destul, și în nici un caz prin efectuarea unor adevărate analize, a unor studii care să izoleze *pattern*-urile exacte ale funcționării mecanismului cultural represiv și urmările sale în timp.

Marele truc al propagandei comuniste autohtone, la care Dej a apelat, dar pe care Ceaușescu l-a dus "pe cele mai înalte culmi", a fost descoperirea specificului

național, a istoriei românești, a culturii române. Partidul Comunist din România devenea Partidul Comunist Român, iar atitudinea secretarului său general în 1968[58] îi asigura legitimitatea. Trucul lui Ceaușescu a devenit trucul lui Iliescu, Păunescu, Vadim Tudor, Funar, iar el continuă să funcționeze, aducând voturi la momentul oportun, iar în răstimpuri alimentând nostalgia unora după Vechiul Regim. De fapt, puține sunt forțele politice din România care să-și poată permite neglijarea acestui truc. Politicienii români din toate timpurile, cu excepția unei minorități educate la Leningrad sau Frunze, au fost școliți în Occident. Ei cunoșteau perfect, ca și elitele culturale, standardele europene, chiar și astăzi, în întâlniri internaționale, continuă să le practice. În schimb, în politica internă și în politica regională, mai ales când este vorba de relațiile cu vecinii de la Răsărit, ei nu se tem să acorde naționalismului un rol preponderent. Am arătat mai sus care sunt rațiunile care forțează o asemenea opinie. Observația că personalitățile cele mai proeminente, inteligențele cele mai critice și-au menținut convingerile naționaliste nu face decât să confirme faptul că amenințarea cu anihilarea identității naționale s-a menținut constantă. Comuniștii români continuă să-și păstreze avantajele psihologice (pentru că argumentele competenței, cinstei, interesului public etc. nu pot fi susținute) prin faptul că, în perioada celei mai intense presiuni ideologice și geopolitice externe, și-au câștigat legimitatea jucând cartea naționalismului. Iar dacă legionarismul recâștigă astăzi teren este din același motiv. Acesta este însă un teren atât de minat încât tot ceea ce alții au câștigat poate fi pierdut de către cei care joacă același joc în mod aberant, comic, stupid.

Dacă nu are un fundament teologico-metafizic solid, *ideologia poporului ales* pierde teren peste tot acolo unde pătrunde *ideologia individului ales*. Superioritatea argumentelor teologice și filosofice ale susținerii drepturilor individuale este incomparabilă în raport cu ideologia poporului ales, deoarece, din punct de vedere politic, ele oferă numai avantaje. Individul este protejat împotriva statului, a "poporului ales", a colectivismelor, iar faptul că el își asumă responsabilitatea în mod individual îl pregătește pentru singurul examen moral la care se prezintă singur, fără avocați, fără susținători, fără ideologii și forțe politice contradictorii. Judecata de Apoi. Acolo, fiecare nu se poate salva decât singur.

* * *

Deschiderea arhivelor a însemnat enorm pentru rezolvarea misterelor genocidului comunist. Evaluările maximaliste ale lui Robert Conquest sunt atestate documentar: în U.R.S.S. au fost omorâți mult mai mulți oameni decât erau dispuși să recunoască revizioniștii occidentali ce se străduiau să acrediteze ideea legitimității comunismuluui. În România, au fost împiedicați cei care voiau să afle dimensiunile genocidului comunist. Or, *problema cantității* este crucială. Diferența dintre 10.000 și 1.000.000 de victime ascunde orori. Pentru fiecare victimă individuală sau colectivă există un cerc al vinovăției concrete. Pentru fiecare mort despre care nu se știe nimic, se ascunde adevărul în legătură cu călăul, torționarul sau responsabilul moral al uciderii sale. De pildă, în 1958, numai într-o singură noapte, în România au fost arestați 40.000 de oameni. Autoritățile actuale nu au interesul de a se afla mare lucru. Ar trebui ca politicieni precum Iliescu sau Verdeț să înceapă a

spune adevărul privind rolul lor și al celorlalți în instrumentarea exmatriculării și arestării studenților. Dimensiunile genocidului sunt diminuate prin tot felul de trucuri: de pildă, prin crearea impresiei că el a afectat doar intelectualii și elitele politico-financiare. Dar genocidul comunist a afectat în egală măsură țărănimea și muncitorimea. El a dus la distrugerea fizică și morală a țărănimii române, la lumpenproletarizarea muncitorilor. Dosarul colectivizării forțate (care trebuia închis în 1962) a inclus crime în masă, distrugerea satelor cu tunul, deportări, șantaje, bătăi, abuzuri, pauperizare. Dosariada a dus la distrugerea carierei unor întregi generații de tineri, printr-o continuă epurare, iar apoi la subordonarea atâtora față de poliția secretă. Rezultatul n-a fost altul decât profunda distorsiune a competențelor în orice profesiune. În majoritatea cazurilor, numai compromisul mai putea să ducă la o afirmare a personalității sau competenței. Genocidul comunist a avut și o puternică latură bibliofagă, soldată cu distrugerea culturii și a spiritualității. Distrugerea s-a operat din perspectiva ideologiei marxiste, țintind anihilarea componentelor națională și europeană ale culturii[59]. Internaționalismul proletar și realismul socialist au fost impuse de agenții propagandei jdanoviste cu o asemenea eficiență încât efectele se mai simt și astăzi.

În România, ca și în alte țări din Europa de Est, una din diversiunile ideologice este aceea de a atribui evreilor responsabilitatea exclusivă pentru comunism. Problema este atât de complexă încât respingerea integrală a ipotezei ar fi la fel de diversionistă[60]. În prima fază, numărul evreilor în conducerea Partidului Comunist din România este precumpănitor. Ulterior, urmând modelul epurărilor staliniste, Dej a inițiat purificarea etnică a "aparatului". În ultima fază a dejismului și în tot timpul

ceaușismului, elementul național a fost predominant în partidul comunist.

Cu luciditatea care l-a consacrat, Vladimir Tismăneanu arăta că prezența evreiască în mișcările politice ale stângii radicale, est și central-europene, admite explicații sociologice, psihologice și morale, și este unul dintre cele mai complexe fenomene umane ale timpurilor moderne care încă își mai așteaptă o examinare neinhibată. Confuzia care se face la noi în țară sau aiurea între ura față de comunism și ura față de evrei provine din ignorarea motivațiilor psihologice și sociale ale evreilor implicați în mișcarea comunistă. Ele izvorau din drama încercării de a se emancipa național, de a nu mai fi evrei. Așa cum arată Tismneanu: "Atât în sectoarele operativ («tehnic») și de propagandă, aparatul de partid era dominat de o majoritate zdrobitoare de transilvăneni și basarabeni non-români, cei mai mulți de extracție evreiască. Prezența semnificativă evreiască în grupurile radicale de stânga; est-central europene, a fost legată de iluzia întreținută de mulți evrei asupra Uniunii Sovietice văzută ca întruchipare a umanismului marxist. Nesatisfăcuți de *status quo*, dezgustați de valorile burgheze, victimizați de măsurile discriminatorii și înfricoșați de creșterea nazismului, ei s-au consolat în fantezii despre o revoluție comunistă mondială, care avea să creeze un climat favorabil pentru ceea ce Marx numise «realizarea esenței umane» și astfel să extirpeze cancerul antisemitismului din rădăcinile sale sociale. Visul lor era să-și biruie evreitatea, să devină parte a unei mișcări universale ale cărei aspirații și promisiuni să realizeze transcenderea limitărilor naționale și rasiale. Imaginea lor romantică despre Uniunea Sovietică a funcționat ca o compensație pentru

frustrările și umilirile lor. Ca și tovarășii lor polonezi sau unguri, cei mai mulți dintre comuniștii evrei români și-au abjurat originea și s-au despărțit mândri de toate legăturile cu tradițiile strămoșilor lor. Ei erau, ca să folosesc termenul lui Isaac Deutscher «evrei care se urau pe sine» («*self-hating Jews*»), tânjind la o nouă identitate care le-ar fi permis să acționeze ca cetățeni ai unei patrii universale. În consecință, ei au refuzat să priceapă abisul existent între speranțele lor și realitatea barbară a stalinismului. Mátyás Rákosi și Jozsef Revai, Jakub Berman, Roman Zambrowski, Ana Pauker și Leonte Răutu erau cu toți uniți printr-o negare a evreității lor și printr-o dorință frenetică de a o înlocui printr-un sentiment diferit, mai larg al apartenenței. "[61]

Presa naționalistă și antisemită publică de câțiva ani mărturiile unor foști deținuți politici, ale unor persecutați cu privire la predominația, în epoca stalinistă, a evreilor în posturile de conducere din administrație, care implicau represiune, teroare, manipulare, posibilitatea răzbunării, de la comitetele veteranilor de război pînă la redacțiile ziarelor, de la poliția politică la poziții universitare. Multe din aceste mărturii sunt exacte. Ele nu spun însă decât o parte din poveste. La un moment dat, s-a ajuns la ștergerea diferențelor dintre nazism și bolșevism, în "problema evreiască". Mutația s-a petrecut ca urmare a combinației dintre nebunia lui Stalin și radicalismul totalitar, responsabil de izomorfismul dintre extrema dreaptă și cea stângă. După marile epurări și uciderea lui Troțki, Stalin a lichidat sau înlăturat conducerile evreiești ale partidelor comuniste est-europene sub pretextul "conspirației evreiești mondiale".[62] Procesul Rajk în Ungaria, eliminarea Anei Pauker în România, procesul Slanski în Cehoslovacia, "procesul

dictatorilor" de la Moscova au fost trepte în pregătirea unei noi "soluții finale". Din fericire, moartea lui Stalin a întrerupt acest proces. Ea nu i-a putut însă opri pe liderii partidelor bolșevice din Europa de Est să-i elimine pe evrei din nomenclatură, securitate, armată. Ceea ce nu a dus la dispariția comunismului (și nici nu poate duce, acolo unde este cazul, la disculparea unor activiști sau securiști evrei). Odată cu eliminarea majorității din partid, la noi s-a trecut, prin eforturile lui Dej, amplificate de Ceaușescu, de la o fidelitate absolută față de Kremlin la naționalism. Ceea ce nu numai că nu a dus la dispariția comunismului, dar nu a dus, la fel ca în alte partide comuniste est-europene, la destalinizare, în concluzie, antisemitismul comunist românesc a fost un hibrid între tendințele staliniste și tradițiile reînnodate ale naționalismului interbelic; comunismul românesc, în ceea ce a vrut mai dur, intolerent, malific, a însemnat o continuitate între radicalismul de stânga (antifascist) al unor evrei și naționalismul, antisemitismul antisovietismul unor naționaliști români. Iată de ce, nu se poate da vina în asemenea probleme pe etnii, ci numai pe persoane. Responsabilitatea nu poate fi decât individuală. Singurele circumstanțe atenuante (pentru individ) ar putea decurge din faptul că el aparține unei anumite culturi politice sau că se află sub influența unei ideologii, morale sau biserici. Dar cu asta evaluăm chiar națiunea de individ. Și liberul-arbitru.

VI

Armageddon

Ubique es tota presens et non te video. In te moveor et in te sum, et ad te non possum accedare. Intra me et circa me es, et non te sentio.

(Anselm of Canterbury, *Proslogion*).

Dumnezeu nu poate, nici nu trebuie să împiedice răul.

(articolul 8 din tezele lui Abélard, condamnate de Conciliul de la Sens si de Papa Inocent al II-lea, în 1141)

În această carte, de fapt partea a doua de la *Bibliopolis,* viața și opiniile imaginarului colectiv românesc nu au fost decât pretextul accederii la universal. Dacă aș fi putut simți pe propria-mi piele sau prin empatie "sentimentul paraguayan al ființei" sau experiența complexă, contradictorie a identității nord-americane, atunci probabil că exemplele invocate ar fi fost cu totul altele. Nu însă și concluziile. Ele n-ar fi fost altele, nici dacă le scriam de pe una dintre pozițiile divergente hutu-tutsi sau bosniac sârb-bosniac musulman sau evreu-palestinian. Concluziile ar fi fost aceleași, deoarece *Etica lui Adam* este o carte despre răul radical și reîntoarcerea în Paradis. Un elementar truc naratologic m-ar fi împins să fac această declarație la sfârșitul cărții, în ultimul paragraf, răspunzând la întrebarea" de ce rescriem istoria?" Dar, cum nu-i pot suporta pe aceia care citesc mai întâi sfârșitul cărților (la

fel de odioși precum cei care povestesc, în timpul filmelor, cu voce tare, ce o să se întâmple, "cine este criminalul", sau cei care îți explică – atunci când joci un joc – ce ar fi trebuit să fi făcut), la întrebarea respectivă răspund de mai multe ori, implicit și explicit, coerent și contradictoriu. Iar o situare auctorială pe pozițiile *List der Vernunft*, m-ar fi împins să nici nu pomenesc subtitlul cărții și să pretind că singurul rost al scrierii acestui text este de a scoate la iveală un "manifest programatic", o carte anti-Nietzsche și anti-Wittgenstein. În această situație, însă, m-aș fi putut aștepta ca nimeni să nu-și dea seama despre ce este vorba în cartea mea. Am pățit exact la fel când am publicat *Bibliopolis*. Am construit o ficțiune narativă și hermeneutică atât de desăvârșită, încât nimeni nu și-a dat seama. Numai că eu voiam ca ficțiunea mea să fie, totuși, vizibilă și să sporească astfel "plăcerea textului". Doar doi dintre cititorii meu și-au dat seama de mecanismul filosofic ficțional și mi-au spus-o, Constantin Noica și Adrian Marino. Cum însă lucrurile pe care vreau să le comunic aici, în mod explicit, sunt la fel de importante precum acelea pe care le las ascunse, spre deliciul sau disperarea interpreților, schimb, prin urmare strategia. Așa că, riscând simplificări, reducționisme și sacrificii stilistice, voi fi, adesea, explicit.

Deși fraza cu Nietzsche și Wittgenstein nu este departe de adevăr, mai există ceva care mă împiedică să fac altfel decât ironic o asemenea declarație. Faptul că de câte ori mă gândesc la ficțiunile etico-metafizice nietzscheene, în primul rând la "ipotezele cu privire la originea moralei" și la axioma "Dumnezeu a murit!", de tot atâtea ori îmi vine în minte amintirea modului în care Friedrich Nietzsche și-a petrecut ultimii 11 ani din viață și modul în care a murit. Nebun. Și mai este și celălalt fapt la care mă gândesc; legământul "mafiot" de tăcere

pe care Wittgenstein l-a impus filosofiei ("ceea ce se poate spune în genere se poate spune clar; iar despre ceea ce nu se poate vorbi trebuie să se tacă"[1]) și eticii ("nu există probleme ale eticii", "etica e inexprimabilă", "etica este transcendentală"[2]) nu se desparte în mintea mea de faptul că Ludwig Wittgenstein se oferise voluntar să predea logica, undeva departe de Cambridge. În Rusia lui Stalin. Nu s-a răzgândit decât atunci când i s-a oferit să meargă într-o localitate din Siberia.

N-am scris nicăieri că este o carte anti-Heidegger și anti-Georg Lukacs sau chiar anti-Nae Ionescu, întrucât ar fi fost o afirmație redundantă, vizibilă oricui a citit capitolele anterioare. La fel, cred că este redundant să mai declar că este o carte pro-Leo Strauss și pro-Anselm sau chiar pro-Noica. Iar "viclenia rațiunii" m-ar fi putut împinge să declar că este o carte pro-Platon și pro-Dostoievski sau chiar să le-o dedic lor, și să nu-l aleg pe Tismăneanu. Voi pune însă între paranteze "viclenia rațiunii" de câte ori voi putea, pentru că este un subterfugiu pe care l-am deprins atât de bine în Vechiul Regim încât nu mai știam nici eu care sunt, povestitorul, naratorul, autorul? Sau (auto)cenzorul tuturor *alter-ego*-urilor mele?Iar înainte de a pune între paranteze și retorica, trebuie să mărturisesc c-o fac din comoditate și din prudență, întrucât întrebarea "de ce rescriem istoria?" m-ar fi obligat să mai scriu cine știe ce alte capitole sau cărți. Or, tocmai că voiam să nu explicitez motive precum cele care urmează:

– rescriem istoria deoarece înainte a fost rescrisă de prea multe ori fără să recunoască nimeni lucrul acesta. Iar dacă vrem o versiune cât mai credibilă, nu neapărat una "finală", atunci trebuie să evităm practicile politice care ne împing spre varianta radicală a prezenteismului istoric, orwellianismul totalitar;

– istoria este căderea în timp, ieșirea din eternitate. La reintrarea în eternitate, care va urma după ce ne vom fi înfățișat în fața lui Dumnezeu, la Judecata de Apoi, istoria rescrisă va fi memoria și conștiința noastră morală. Iar cum în fața Judecății nu te poți prezenta cu minciuni, de astă dată istoria va trebui să fie, prin forța lucrurilor, adevărată;

– pentru sceptici, agnostici și atei, rescrierea istoriei este experimentul crucial al evaluării propriilor teorii în lumina lui *Als Ob: ca și cum* Dumnezeu ar exista. ca și cum va avea loc Judecata de Apoi la sfârșitul istoriei. Câștigul moral ar fi pentru ei incomensurabil, întrucât îndoiala și necredința pot fi adesea consecințele invalidității psihice, a neputinței raționale, iară nu ale situării spirituale în imperiul răului;

– istoria de până acum a fost discriminatorie, parțială, incompletă, deci fără coerență. A fost în principal o istorie a răului și a puterii. S-a referit mai mult la războaie, cuceriri, violență, crime, catastrofe, tiranii, bogătași etc. Istoria trebuie rescrisă[3], astfel încât să-i cuprindă pe toți, mai ales pe cei pe care "făcătorii de istorie" au vrut să-i dea uitării în mod deliberat, fie exterminându-i, fie omițându-i din relatare[4]. *Etica lui Adam* vrea să-i convingă pe istorici să dea seamă de "cei sărmani cu duhul", de "cei blânzi", de "cei ce plâng", de "cei ce flămânzesc și sunt însetați de dreptate", de "cei milostivi", de "cei curați cu inima", de "făcătorii de pace", de "cei prigoniți pentru dreptate". Căci este nevoie de o istorie a celor ce au fost și sunt "sarea pământului" și "lumina lumii";

– mai sunt câteva motive, pe care le-am lăsat pe seama perspicacității criticilor și a posterității.

Practic, pentru a rescrie istoria acestei lumi. *trebuie reinventată istoria ca știință*. Cred că până acum nu s-a

reușit acest lucru întrucât istoricii nu știau că vor trebui să dea seamă, la sfârșitul veacurilor, nu numai de felul cum au trăit, ci și de felul cum au scris. Singurii care au avut această conștiință au fost poeții[5].

Dacă nu se va reinventa această știință, nimeni nu va ști ce este cu el pe lume. Ca să nu fiu acuzat de iresponsabilitate, că arunc adică o piatră în lac și sar zece nebuni după ea, să le dau nebunilor – căci trebuie să fii nebun ca să te ocupi de istorie! – o mână de ajutor. Uitându-mă cu atenție la istorie, îmi dau seama că aporia pozitivism-prezenteism provine din falsele dihotomii (impuse de gânditori și cercetători) între fapte și valori, între judecăți de fapt și judecăți de valoare. Istoria lui "cum s-a petrecut cu adevărat" este preocuparea de a vedea numai faptele, în timp ce rescrierea istoriei în funcție de "orizonturile de așteptare" ale momentului impune grile de selectare a faptelor în funcție de valorile momentului, dar și de ideile, efectele, interesele momentului. Urmarea este explozia de revizionisme istorice, fie prezenteiste, fie pozitiviste. Ceea ce mă irită la istorici și poate că și de asta am scris polemica mea, *Etica lui Adam* – este că revizionismul lor i-a împins să afirme că nu au existat represiunea criminală bolșevică și stalinistă, nici holocaustul nazist, nici genocidul împotriva armenilor, nici Iisus Hristos ca persoană fizică, istorică, iar dacă a existat el era un simplu tămăduitor sau mai știu eu ce, și nu a existat nimic din ceea ce ar putea să sugereze lupta dintre bine și rău. În viziunea revizionismului prezenteisto-pozitivist[6], istoria nu ar fi altceva decât o imensă confuzie, în care tot ce se întâmplă stă sub semnul ambiguității și relativismului. Este deci evident că istoria și politica din timpurile noastre au dus dogmele nietzscheene și wittgensteiniene până la ultimele lor consecințe.

În afară de Leo Strauss, sunt deja câțiva autori care au depășit falsele dihotomii *judecăți de fapt – judecăți de valoare*, păstrând distincția numai acolo unde este cazul. Cea mai elaborată strategie de abordare a științelor politice și a politicii o găsim la Giovanni Sartori. Teoria sa asupra democrației[7], care este opera unuia dintre cei mai sofisticați analiști politici, pornește de la premiza că "între condițiile democrației, cea mai puțin invocată este aceea că ideile greșite asupra democrației fac ca o democrație să meargă prost"[8]. Prin urmare, teoria lui își propune depășirea "tensiunii fapte valoare", introducând trei definiții complementare ale demonstrației (*a contrario*, descriptivă sau denotativă, normativă sau persuasivă)[9]. Robert Nozick își propune să depășească prăpastia instaurată în etică în "ceea ce este (faptul) și "ceea ce trebuie să fie " (valoarea), iar, în interiorul sferei lui " ceea ce trebuie să fie", să depășească prăpastia între forma morală și conținutul moral.[10]. Astfel, el arată că "valorile intră chiar în definiția a ceea ce faptele sunt; teritoriul faptelor nu poate fi definit sau specificat fără utilizarea anumitor valori", arătând că și Hilary Putnam încearcă un demers asemănător. În plus, valorile intră chiar în procesul cunoașterii a ceea ce este un fapt: "fără a utiliza sau presupune anumite valori, nu putem determina care este teritoriul faptelor, nu putem deosebi realul de nereal". Urmând câteva sugestii de-ale lui Kant, Nelson Goodman și W.V. Quine, Nozick arată cum " aceleași procese sau principii prin intermediul cărora detașăm din materia nediferențiată și neconceptualizată fapte, au servit pentru detașarea valorilor". Fără a insista asupra unei deosebit de complexe analize a explicației (etice, filosofice, metafizice), ceea ce trebuie reținut în contextul discuției de aici este că există modalități

constructive de a depăși dihotomia fapte valori, iar demersul din această carte a folosit câteva din sugestiile existente.

Sunt conștient de aspectul contorsionant al discursului meu, însă nu fac decât să mă adaptez la obiectul de studiu. Isaiah Berlin proceda la fel atunci când cerceta natura umană și structura minții umane. El și-a ales ca titlu al unei cărți recente un pasaj din Kant, în care acesta compara omul, natura sa cu lemnele strâmbe din pădure, *the crooked timber of humanity*. Aș fi putut ataca problemele pe care mi le pun aici și altfel decât pe calea iudeo-creștină, care m-a făcut să apelez la figura lui Adam. Ca să nu fiu acuzat de obsesii biblice, de prejudecăți profetice și apocaliptice, am să apelez la calea greacă. *Methodos* înseamnă, de fapt, "calea către". Nietzsche și Wittgenstein nu sunt decât avangarda noului curent sofist care domină lumea contemporană. Socrate, dar mai ales Platon, au luptat din greu pentru a contracara devastatorul program sofist (demolarea tuturor valorilor, relativismul metafizic și epistemologic, convenționalismul lingvistic, juridic, pragmatismul politic, nihilismul etic). Iar atacul sofist împotriva limbajului filosofic, a judecăților de valoare, a raționamentului, a legilor gândirii l-a împins pe Aristotel să continue opera constructivă a magistrului său, ceea ce s-a concretizat în elaborarea unuia dintre cele mai redutabile și durabile edificii filosofice, anume sistemul "instrumentelor gândirii" (*organon*), logica[11]. Înainte de constituirea creștinismului și cu mult înaintea vigurosului atac nietzschean împotriva religiei creștine ca religie "a celor mulți și slabi", sofistul Callikles (unul dintre personajele din dialogul platonician *Gorgias*) punea în discuție interpretarea radicală a raportului dintre *nomos* și *physis*: "eu cred că legile au fost statornicite de oamenii

slabi și mulți". În *Republica*, Glaucon, un alt personaj, reia temele sofiste ale lipsei de distincție între omul bun și cel rău, între drept și nedrept. El povestește "mitul lui Gyges"[12] și apoi efectuează un experiment mental destinat a dovedi faptul că dreptatea, moralitatea sunt convenții pe care omul le adoptă numai pentru a părea ceea ce nu este, pentru a părea ceea ce trebuie să fie, iar toată această disimulare are loc numai de frica represiunii și a oprobiului public[13]. Întreaga construcție din *Republica* are ca sens o cercetare a structurii tripartite a eului uman, tocmai pentru a delimita binele și răul care conviețuiesc în om. Platon elaborează o întreagă strategie *more geometrico* pentru exorcizarea răului. Din motive pedagogice, retorice și metodologice, el își explică strategia prin analogia dintre suflet și cetate, *polis*, însă toate metodele extrapolate pentru exorcizarea răului i-au derutat atât de mult pe comentatorii târzii încât, un Popper a putut să-și centreze un întreg demers – altminteri interesant – pe o premiză fictivă: Platon ca teoretician al totalitarismului. În realitate, fondatorul Academiei (nu al cetății totalitare) nu făcea decât să invalideze programul de subminare a tuturor valorilor.

Tezaurul de idei politice din *Republica* va fi restructurat în formă de către Aristotel, în *Politica* sau *Etica nicomahică*, fără a afecta însă conținutul etic al acesteia, așa cum fusese el conceput încă de "părinții fondatori" ai formei de organizare numite *polis*. Stagiritul arăta că scopul acțiunilor umane este binele suprem. Or, "binele face obiectul științei cu cea mai mare autoritatea și cu cea mai înaltă organizare, iar aceasta se arată a fi binele". Și cum "scopul politicii nu este cunoașterea teoretică, ci acțiunea", rezultă că scopul artei politice este de a depune maximă străduință în a face din cetățeni oameni de valoare,

obișnuindu-i să practice binele"[14]. Lecția Platon Aristotel și echivalentul ei iudaic au convers pentru a produce creștinismul, al cărui suprem mesaj este cel al luptei împotriva răului și mântuirea omului de păcat. Constatăm astăzi că această convergență spirituală a fost contracarată prin reafirmarea unei noi tendințe sofiste, a cărei forță de dominație este înmiită, prin intermediul *mass-media*, pătrunzând în toate sferele vieții contemporane, de la cultură la politică, de la morală la tehnologie. Din nefericire, forțele spirituale care s-au opus primului sofism, par a-și fi epuizat astăzi energia și creativitatea. Ele au fost marginalizate, fără ca izolarea lor să se fi convertit într-o regenerare a potențialului creator, astfel încât să inspire o mișcare politică de natură constructivă. Semnalam anterior enciclica papală *Veritatis Splendor*, însă încercările liderului spiritual de la Vatican de a influența moral lumea în care trăim se lovesc de rezistența și dezacordul profund al unor lideri politici occidentali. Aceștia se opun încercării bisericii catolice, a creștinismului în general, de a defini anumite rele și de a le stopa. La Conferința asupra problemelor demografice de la Cairo, din toamna lui 1994, lumea a părut să asiste la nașterea unei alianțe între creștinism și islamism în problema avortului. Din nou, problema teologică-politică a revenit cu scandal în actualitate. Numai că există un dezacord profund între consecințele politice ale creștinismului – drepturile și libertățile individului, libertatea negativă – și acelea ale islamismului, confucianismului, din care s-au născut regimuri politice autoritare, teocratice, totalitare. Cu toate acestea, dreptul internațional se bazează pe postularea unui set de valori morale și a unor reguli juridice care derivă dintr-un echivalent laic al valorilor,

normelor, interdicțiilor din creștinism. Aici nu este vorba de respingerea doar a poruncii divine "să nu ucizi!", întrucât nici o religie din lume sau morală explicită, codificată nu a permis uciderea semenului, cu excepția poate a amorului ritual, a pedepselor pentru anumite delicte și a războiului. Forța acestui set de reguli internaționale este scăzută, deoarece implică respingerea presupozițiilor teologice monoteiste și a teoriei dreptului divin, implicate de existența unei ființe supranaturale.

Atitudinea cinicilor sau a realiștilor politici cu privire la faptul că în politică nu ar avea ce să caute niște simple probleme de morală și de jurisprudență afectează de fapt politica, chiar geopolitica. Rămânerea nepedepsită a crimelor în masă comise de către state constituie o încurajare a extinderii activității criminale dinspre sfera vieții private înspre sfera vieții publice. Deja, în câteva țări din lume, – Columbia este exemplul cel mai cunoscut, – "criminalii particulari" operează la o asemenea scară încât sunt interesați să pună mâna pe puterile din stat pentru a-și extinde nestingheriți scara afacerilor și a crimei. Italia este locul unde corupția a ieșit la iveală în mod spectaculos, însă nu se poate ști încă dimensiunea extinderii tuturor acelor tentacule împânzite de racila căderii puterii imparțiale în mâinile unor bande de criminali (lucru mai grav aproape decât partidul unic sau monopolul unui partid în cadrul unui sistem pluripartit).

Să ne aducem aminte că singura dată în acest secol când autorii răului radical au fost pedepsiți[15] a fost după câștigarea celui de-al doilea război, când s-a ajuns la procesul de la Nürnberg (și la procesul de la Tokyo). Înseamnă că dimensiunile răului radical sunt mult prea mari în raport cu posibilitățile existente într-o țară sau aflate la dispoziția comunității internaționale. Prăbușirea unui

întreg sistem politic sau victoria într-un război mondial sunt evenimente rare, care implică eforturi ieșite din comun. De cele mai multe ori, dreptatea care se face în urma unor evenimente ce se petrec la o scară atât de globală, la nivelul atât de înalt, nu face decât să reteze capetele corupției, operatorii mecanismului care a produs răul radical, lăsând nepedepsită marea masă a celor care formau mecanismul. Or, mecanismul cu pricina, chiar dacă nu mai poate funcționa ca și până atunci, se reprofilează, își reconvertește funcțiile, iar o dată cu trecerea timpului regenerează câteva din vechile funcții. Exemplele cele mai elocvente sunt cele cu privire la renașterea fascismului și nazismului. Or, tocmai în Italia, – unde corupția a primit lovituri mortale, – este prima țară în care după cel de-al doilea război mondial revin pentru prima oară fasciștii în guvern, cu portofolii. Mafia din Italia sucombă, se pare, însă ea renaște pe o scară inimaginabilă altundeva (mă voi ocupa de acest fenomen mai încolo). La fel, prăbușirea "Imperiului Răului" sovietic a însemnat doar reconvertirea funcțiilor de conducere aflate în mâinile partidului unic în ceva poate și mai cumplit (fenomen la care mă voi referi, de asemeni). Dreptatea care se face în urma prăbușirii unor sisteme politice sau a unor războaie pe scară largă mai suferă de carența fundamentală că este o dreptate făcută în mare, aproximativă, de tip "excepționalist". Or, pentru ca dreptatea să fie eficientă, mai ales la scară internațională, este nevoie de o funcționare continuă, conform unor criterii clare, cu un mecanism neiertător, regulat de o împărțire a pedepselor.

Una dintre tezele care au stat la baza scrierii acestei cărți este că modernitatea este o cultură a radicalismului. Radicalismul are sens și este funcțional

numai în raport cu un organism public și cu o *main-stream culture* predominant moderate. Însă când radicalismul devine substanța primordială din care se alimentează energiile politice, culturale și morale, atunci situația este mult mai gravă decât un război mondial sau prăbușirea unor regimuri sau a unor sisteme politice. Este preludiul lui Armageddon. Una dintre componenetele principale ale modernității este cultura politică a radicalismelor de dreapta și de stânga, a căror epocă nu a apus defel. Altă componentă este radicalismul etic. Spre deosebire de planul ideologic, unde polarizarea se face între dreapta și stânga, în plan etic polarizarea este cu mult mai complexă, întrucât nu există doar polii binelui și răului, ci un model tridimensional, mai bine zis tripolar, în care cei trei poli sunt moral, antimoral (imoral) și amoral. În polarizarea extremă stângă – extremă dreaptă nici unul dintre poli nu se află în raport de superioritate față de celălalt. În relația dintre răul radical și bine (nu i-aș spune radical, întrucât ideea de bine radical este ca un hopa-mitică, care devine contrariul lui însuși – cum s-a întâmplat cu utopia comunistă, ci "bine suprem", folosind terminologia platoniciană și aristoteliciană, care, iată, că din când în când mai și coincid), cei doi poli se află într-un raport logic de contradicție; la fel se întâmplă și în ceea ce privește opoziția moral-antimoral, deși aici se mai întâmplă ceva, un complex de circumstanțe care complică lucrurile enorm. Intervine tărâmul nietzschean, acel "dincolo de bine și de rău". Nietzsche a avut totuși, un merit: discursul lui nu a fost unul prescriptiv, normativ, pentru că probabil nu l-ar fi luat nimeni în seamă; în schimb, el a fost un discurs premonitoriu. Nietzsche avea dreptate să afirme despre el însuși că era un profet. Odată cu slăbirea

influenței religiei asupra vieții politice și morale, o dată cu mutațiile din filosofie, analizate de Leo Strauss, tărâmul de "dincolo de bine și de rău" a devenit tot mai influent. Din multe puncte de vedere, efectul său subversiv este mult mai greu de combătut și mai distrugător asupra polului moral decât efectul polului antimoral. Nu există reprezentare mai falsă decât aceea care compară locul tărâmului amoral în plan etic cu ceea ce reprezintă "centrul" în plan politic.

Viața morală modernă tinde tot mai mult spre o agregare în jurul polului amoral. Or, după cum vom vedea mai încolo, acest pol se situează mai mult "dincolo de bine" decât "dincolo" de rău. Acest dezechilibru trebuie pus în corelație cu raportul care există între bine și rău, între planul prescripțiilor morale și cel al comportamentelor. Dacă s-ar pune pe două coloane "cele zece porunci" și încălcările lor, am ajunge la concluzia că trăim într-o civilizație care se definește prin modurile cele mai ingenioase de încălcare a decalogului. În dreptul fiecărei porunci am găsi o mulțime de încălcări de la "să nu ai alți dumnezei" și "să nu-ți faci chip cioplit" până la " să nu fii desfrânat" și "să nu ucizi".

Lista încălcărilor decalogului este interminabilă, începând de la politeism și proliferarea celor mai diferite culte, până la filmografia, bibliografia porno, sex-shopuri, bordeluri, etc., de la cultul personalității până la genociduri, omoruri în serie. Viața modernă însă a dus la perfecțiune răul și păcatele care nu sunt prezente în decalog, care au avut ca efect transformarea mesajului religios, inclusiv a componentelor sale etice, în ceva irelevant în câmpul vieții publice. Controversa monoteism-politeism sau efortul spiritual în direcția ecumenismului sunt complet puse între paranteze de către ateismul modern și

expresiile sale culturale și politice, secularizarea învățământului și a vieții de stat. Modul în care se obțin averile fabuloase și diferențele între averi transformă poruncile "să nu furi" și "să nu dorești casa /femeiea/ogorul/sluga/dobitoacele aproapelui tău" într-un fel de metafore, care nu au făcut decât să producă de-a lungul mileniilor utopii egalitariste și revoluții sângeroase fără ca problemele născute de aici să se fi rezolvat.

În raport cu restricțiile pe care umanitatea, diferitele civilizații sau comunități umane și le-au impus de-a lungul mileniilor, modernitatea s-a definit ca revoltă și relaxare. Din această pricină există anumite trăsături comune între valorile și retorica dominante în regimurile totalitare, tehnocratice și regimurile democratice, tehnocratice, anume negarea contractului social, a teoriei dreptului natural sau divin, ba chiar negarea liberului–arbitru. Teodiceea modernității are ca explicație "moartea lui Dumnezeu". Însă fără Dumnezeu dispare și dilema coexistenței între o divinitate omnipotentă, bună, omniscientă și răul din lume. Rămâne numai răul din lume. Iar când răul nu are o contrapondere axiologică și nici un set de prescripții morale, în raport cu care să se definească/împotrivească, atunci răul devine normalitate. Răul își pierde virilitatea și devine "tolerabil". Răul încetează de a mai fi perceput drept satanic și se umanizează. Nu s-a încheiat încă acea profundă mutație etică din secolul XX – deconstruirea fundamentului teologic, metafizic, teoretic al oricărei morale. Fenomenul s-a manifestat plenar și complex, întrucât între diferitele sale forme de expresie conexiunile nu erau de cauzalitate, ci de concomitență, paralelism, convergență. Chiar dacă un fenomen A nu este cauza unui fenomen B și nici efectul său, faptul că B se petrece este posibil pentru că A s-a

schimbat sau nu mai există. Sunt atâtea exemple încât nu trebuie să le pomenim decât pe acelea mai izbitoare. "Viena lui Wittgenstein" fusese laboratorul care pregătise atâtea experimente avangardiste, între care două care au fost deosebit de eficace în slăbirea fibrei morale a concetățenilor de limbă germană: "Școala de la Viena", extrem de activă în a demonstra irelevanța unor concepte precum "Dumnezeu" sau "libertate", și nazismul (Hitler era și el vienez care în tot ceea ce a întreprins din punct de vedere politic și etic, a făcut abstracție de Dumnezeu și libertate. Ateismul marxist (Marx nu era vienez) a fost pilonul cel mai rezistent al noii "concepții despre lume și viață, societate și gândire", iar intelectualii marxisto-leninisto-staliniști au reușit să instaureze în jumătate din Europa și în mai mult de jumătate din Asia una dintre cele mai originale sclavii din istorie.

În prezent tendința laicizantă din morală se întâlnește în mod semnificativ cu tendința deterministă a înțelegerii omului și a reducerii personalității sale la elemente din ce în ce mai palpabile. Descoperirile din domeniile paleontologiei, antropologiei, neurobiologiei, neuropsihologiei, biologiei genetice, științelor comportamentale se află parcă într-o tragică discordanță, chiar contradicție cu fenomenele sociale de aculturație, anomie, devianță. Iar totul se desfășoară în fața ochilor noștri cu o viteză atât de accelerată încât, în afară de mass-media, care trăiește din vehicularea lor, nimeni nu mai percepe decât foarte puțin, fragmentar, incoerent. Iar de înțeles chiar că nu mai înțelege nimeni nimic.

Contradicția dintre o cultură care vrea să te facă atotștiutor și te aduce în stadiul de a nu înțelege nimic iese cel mai bine în evidență în exemplul american. Mă

voi referi la imaginea pe care americanii și-o fac despre ei înșiși, așa cum a reieșit cu prilejul unei recente dezbateri care a avut loc la American Enterprise Institute, din Washington, D.C.[16]. Prin intermediul "culturii de masă", S.U.A. a pus stăpânire pe imaginația și modul de gândire al întregii lumi. După cum arată analiștii, muzica americană (rock, punk, pop, blues, folk, country, heavy-metal etc.), filmele americane (din cinematografe, de pe canale de televiziune, prin cablu, prin satelit, prin casete video etc.), mâncărurile americane populiste (Mc Donald's, hamburgers, fast-food), băuturile răcoritoare americane (Coke , Pepsi, Fanta, Sprite etc.), hainele americane (jeans, bikini, T-shirt, etc.), *the American Way of life* (jogging, body-building, strip-tease, etc.), au promovat democrația și liberalismul mai mult decât divertismentul și consumul american. În țările est-europene și în alte națiuni, ele au promovat libertatea politică, economia pieței libere și o mobilitate socială ascendentă. "Cultura de masă" americană a devenit o cultură internațională a tineretului. Însă, după cum au relevat unii dintre participanții la conferință, în special filosoful Irving Kvistol (unul dintre editorii revistei *The Public Interest*), în afara efectului coroziv al culturii de masă americane asupra regimurilor totalitariste și pregnant autoritariste, această cultură de masă nu are și un efect constructiv la fel de eficace. Dimpotrivă, efectul culturii de masă americane asupra democrației americane este compromițător, fiind la fel de subversiv, chiar autodistructiv. Aș adăuga că spiritul autodistructiv al culturii de masă americane este de fapt efectul spiritului autodistructiv al modernității, care a pătruns în științele umane, în științele pozitive, în etică, în relațiile interumane, în modul în care politica și sistemul juridic sunt concepute.

N-am să vorbesc despre efectele spiritului autodistructiv așa cum se văd ele în consumul de droguri, violență (juvenilă și senilă), proliferarea armelor și a bandelor înarmate, corupție, etc. O societate atât de prosperă precum cea americană poate să lupte împotriva lor și are mijloace financiare, politice, civile s-o facă. Într-un fel, pentru oamenii normali și liniștiți, care formează majoritatea, toate cele de mai sus sunt încă percepute ca fenomene exterioare, deci primejdioase, împotriva cărora trebuie să se lupte. De aceea am să mă refer la fenomenele "interne", la lucrurile pe care oamenii obișnuiți, majoritatea, le consideră ca făcând parte din sfera vieții private. Unul dintre cele mai dezbătute subiecte din America, deci și din lume, este cel al sinuciderii. Durkheim încercase să demonstreze acum un secol, în clasica lui lucrare *Sinuciderea*, că sinuciderea este un fapt social. Creșterea numărului de sinucideri dintr-o societate "dovedește o alarmantă mizerie morală și nu o mai mare mizerie economică", fiind vorba de "sistemul mental al unui popor", care însă "depinde de modul în care sunt grupate și organizate elementele sociale". În concluzie, "alterarea temperamentului moral care ne este astfel revelată dovedește o alterare profundă a structurii noastre sociale"[17]. Chestiunea sinuciderii – despre care Albert Camus afirma că este singura problemă cu adevărat filosofică, întrucât nu există nimic mai important pe lume decât de a ști dacă viața merită sau nu trăită – are o independență a ei față de structura socială, mai ales în societățile în care nedreptatea și sărăcia au fost mult reduse datorită existenței societății democratice și a prosperității capitaliste sau legate de economia de piață. Cultura de masă de tip american, cu profunde influențe mai ales în

occidentul european, dar și în alte părți (Japonia, Australia, Africa de Sud, Israel, America Latină, etc.) are o orientare predominant hedonistă sau utilitaristă. Însă viața are complexități care depășesc universul *loisir*-ului sau al eficienței, așa că există comportamente care nu se pot încadra în universul mental delimitat de acestea. Pentru a înfrunta durerea fizică insuportabilă sau bolile incurabile este nevoie de resurse de vitalitate pe care mitul utilitarist sau tehnicile hedoniste nu le pot furniza. Faptul că oamenii preferă sinuciderea în astfel de cazuri arată și cât de slabe sunt consolările sau interdicțiile care ar fi derivat din creștinism. Dintre cei care au practicat acest tip de euthanasie, probabil că doctorul Kevorkian, din statul american Michigan, este cel care a provocat cele mai multe controverse cu privire la dreptul omului bolnav de a-și lua viața.

Recent, americanii au intrat în panică[18] din pricina unui drum nou în problema sinuciderii, care a fost numit în Olanda "sinucidere asistată la cerere" . O femeie de 50 de ani, după 25 de ani de căsătorie, timp în care a suportat bătăile repetate ale unui soț alcoolic, a reușit să divorțeze. Ambii ei băieți muriseră, pe la vârsta de 20 de ani fiecare, unul de cancer, celălalt prin sinucidere. Când s-a dus să vadă un psihiatru, singura ei dorință era să moară. Încercase să se sinucidă cu medicamente, însă eșuase. Riscurile de a eșua prin spânzurare fiind destul de mari, iar gândul la felul oribil în care ar fi putut să arate dacă s-ar fi aruncat în fața trenului, au făcut-o să se adreseze psihiatrului cu pricina. Acesta din urmă a încercat vreme de luni de zile să-i trateze depresia profundă și să-i schimbe hotărârea. După ce s-a consultat cu mai mulți colegi, doctorul i-a dat pacientei somnifere și un lichid toxic, împreună cu un medicament pentru prevenirea greței.

Asistată de doctor, o prietenă, femeia a murit ascultând Bach. Fiind primul caz de sinucidere pentru suferință psihică, nu fizică, opinia publică a așteptat cu un interes enorm, aproape trei ani, verdictul celei mai înalte Curți a Olandei în privința acționării în instanță a psihiatrului. Curtea a hotărât ca acesta să nu fie pedepsit. S-a spus că decizia a însemnat o recunoaștere a dreptului pacienților afectați de insuportabile dureri psihice de a opta să moară cu demnitate. Iar psihiatrul, după ce a declarat că suferința psihologică intolerabilă nu este diferită de suferința fizică intolerabilă și că numai cei care nu cunosc realitatea disperării "pacienților" îi pot condamna pe aceștia sau pe doctori, a mai adăugat: "nu știu dacă am făcut opțiunea corectă, însă cred că am optat pentru răul cel mai mic din două rele".

Cei care au criticat în egală măsură ajutorul acordat de psihiatru pacientei, ca și decizia tribunalului olandez, se tem că în America, la fel ca și oriunde în lume, se deschide posibilitatea ca oricine suferă psihic, nervos să apeleze la soluția sinuciderii asistate la cerere – veteranii din războaie, femeiile și chiar bărbații violați, cei care dau faliment, văduvii, văduvele, bărbații părăsiți de femei, femeile părăsite de bărbați, oamenii singuri, în fine, oricine cunoaște un eșec/mai multe eșecuri, decepții, suferințe, umilințe etc. Oamenii au suferit întotdeauna. Mereu au existat indivizi care n-au suportat suferința sau viața sau absurdul existenței umane. Și s-au sinucis. Pentru individul care va trebui să și acționeze după ce a ales, decizia de a se sinucide este dificil, dacă nu imposibil de luat. Este unul dintre actele cele mai personale, cele mai intime, prin care omul se individualizează. Sigur că au existat cazuri de sinucidere în masă – cel mai celebru este "cazul James Jones", al celor câtorva mii de oameni care l-au urmat

pe fanaticul conducător al sectei lor. Sinuciderile în masă sunt acte de depersonalizare. Însă sinuciderile asistate sunt acte și mai primejdioase, întrucât, deși omul nu se depersonalizează, el se eliberează de o parte din frica de moarte și transferă altuia o parte din responsabilitatea actului. Criticii sinuciderii asistate nu văd însă esențialul: actul în sine este expresia neputinței de a depăși suferința psihică prin mijloace spirituale. De fapt, asta înseamnă victoria răului asupra spiritului. Ar fi bine să ne reamintim că apariția creștinismului a însemnat tocmai o victorie epocală a spiritului împotriva răului și a imenselor suferințe provocate de acesta în lume. Nu susțin aici că unicul reprezentant pe pământ al spiritului ar fi creștinismul. Spiritul și-a găsit întotdeauna forme de exprimare de la Socrate la stoicism, de la orfism la tehnicile orientale de meditație – niciodată însă la nivelul de complexitate al creștinismului, prima religie universală și egal accesibilă maselor și elitelor, păcătoșilor și sfinților, tinerilor și bătrânilor, sclavilor și împăraților.

Am să mai dau un exemplu american, pe care l-am întânit tot în presă[19]. O serie de savanți neurologi au anunțat că au localizat în creier sistemul care servește, printre altele, drept compasul moral uman. El se află în cortexul prefrontal, de unde "rațiunea" se raportează la situații sociale complexe, unde scalele noastre personale de dreptate își efectuează propriile măsurători, cântăriri. Dacă această "fibră morală" este lovită, erodată, subminată, atunci facultatea morală din creier are de suferit. Prin urmare, ar fi posibil ca unii dintre cei mai monstruoși criminali sau nelegiuiți din istorie să-și fi făptuit relele în lume ca urmare a unor viruși, șocuri sau lovituri la naștere, defecte genetice. S-au făcut câteva cercetări pe craniile unor personaje celebre pentru comportamentul lor malefic cauzat de

răni la cap (este celebru cazul lui Phileas Gage, al cărui craniu a fost străpuns în 1848 de o schijă, însă nu a murit, ci "doar" comportamentul moral i s-a deteriorat brusc), se vor face cercetări pe creierele unor ucigași în serie, recent executați, care și-au donat creierele științei ("celebrul" ucigaș în serie John Wayne Gacy). Se speră că se va ajunge la un sistem de scanare a creierelor tuturor, de a face teste prenatale, care să permită avortarea psihopaților, se speră chiar ca medicina secolului următor să-i dreagă pe cei nenorociți, ba chiar "să facă treaba religiei, corectând defectele morale."

Probabil că nu va întârzia să apară un nou Lombroso, care cu ajutorul scanerelor să determine profilul moral și comportamental al delincvenților. Fiecare secol, ba chiar fiecare generație își are lombrojii ei, adică reprezentanții materialismului reducționist. Ei încearcă să-și convingă semenii, precum Feuerbach, la un moment dat, "că un om este ceea ce el mănâncă". Controversa trup-suflet este una dintre cele mai vechi în filosofie, iar Marx ajunsese să spună că problema fundamentală a filosofiei este cea a raportului dintre materie și spirit, dintre existență și conștiință. Se știe care a fost răspunsul lui și unde a condus, așa că nu voi relua aici istoricul problemei. Voi menționa însă câteva poziții care se apropie de recentele ipoteze și experimente americane. Filosofii se deosebesc între ei în funcție de concepțiile cu privire la natura trupului sau cea a sufletului (minții, spiritului). E cunoscută teoria "substanței", reprezentată de scolastici și Descartes, care susține că există ceva în ființele umane care se află deasupra și în afară de elementele fizice; direcția teoriei seriale sau "în mănunchi", reprezentată de David Hume, care susține că omul nu este nimic altceva decât: a) trupul său, b) diferitele experiențe prin care el

trece, c) relațiile dintre aceste experiențe, cum ar fi similaritatea, cauzalitatea și memoria și d) capacitățile, obiceiurile, temperamentul și idealurile sale – adică dispozițiile sale de a acționa și reacționa în anumite feluri și de a avea anumite experiențe dacă este expus la anumiți stimuli. Dar acestea nu sunt decât ordonări ale exegeților, întrucât pozițiile reducționiste au avut întotdeauna aerul unor poeme suprarealiste. În secolul al XVIII-lea, fiziologistul Cabanis emite sentința că "gândirea este o senzație a creierului," preluată de biologul german Vogt, care mergea și mai departe, afirmând că "relația dintre gândire și creier este cam de același ordin ca și aceea dintre bilă și ficat sau dintre urină și rinichi". Extrem de impresionat de toate aceste poziți, care aveau să-l influențeze în atacul său împotriva tuturor valorilor, Nietzsche declară că "sunt trup în întregime și nimic mai mult; iar sufletul este doar numele a ceva din trup". Toate aceste poziții au fost susținute sau combătute, analizate, comentate, sintetizate,[20] s-au făcut taxonomii și clasificări în funcție de forța argumentativă a diferitelor teorii și de capacitatea lor de a face apel la experimentele practice. Ar însemna însă să mă îndepărtez puțin cam mult dacă aș insista asupra lor. Trebuie semnalat însă un fapt. Reapariția acestor teorii, de fiecare dată cu argumente și experimente mai convingătoare, constituie expresia unei crize profunde a spiritualității. Diferența specifică a ultimelor tendințe constituie însă aspectul cel mai înfricoșător. Anterior, teoriile materialist – reducționiste produseseră metafore ("omul-mașină" al lui La Mettrie) sau personaje S.F. (Frankenstein al lui Mary Shelley sau "ucenicul vrăjitor"). Diferența provine acum, din acea că omul are capacitatea medicală cognitivă și tehnologia de a produce variații "umane" sau modificări în conformitate

cu teoriile sale.Că nimeni nu știe unde vor conduce asemenea experimente și că probabilitatea că ele se vor solda cu consecințe monstruoase, aproape imposibil de controlat, este un lucru asupra căruia au atras atenția sute de gânditori, moraliști, savanți sau autori de romane de anticipație. Abia când romanele se vor demoda, iar anticipația va deveni actualitate, vom discuta despre aceste subiecte fără delăsarea de acum sau fără disperare imaginativă.

Fenomenele pe care le-am semnalat aparțin tendinței de integrare a răului în uman și normal. Acel "nimic din ce este omenesc nu-mi este străin devine "nimic din ce este rău nu-mi este străin", numai că, printr-un artificiu orwellian, răul devine tocmai propriul său opus, tot ce este rău nu este rău. Prin urmare, la nivelul individual, prin inexistența unui lob sau sublob frontal se elimină problema responsabilității. Criminalul nu este criminal, nici hoțul hoț, nici monstrul moral nu este monstru moral, ci un individ care are ceva în plus sau în minus pe scoarța cerebrală[21]. Susținătorii noilor descoperiri avansează chiar ipoteza că respectivii pot raționa corect, însă nu pot înțelege judecățile morale. Subiecte precum responsabilitate morală, vină, liber-arbitru, disimulare, abjecție, viclenie devin simple descrieri anatomo-neurofiziologice. Iar ideea îmbunătățirii omului prin inginerie genetică este o reluare în sintagme tehnocratice a ideologiei nietzscheene a "supraomului", a celui aflat "dincolo de bine și de rău", a "omului nou" visat de socialism. Este lesne de închipuit că nu vom avea dintr-o dată acces toți oamenii la astfel de tehnologii. Vor exista priorități. Ba chiar priorități absolute. Și cine merită să ajungă mai "realizat" din punct de vedere neurofiziologic, cu lobii operați ca să fie un exemplar perfect? Nimeni altul

decât omul politic. Cum vor trăi oamenii într-o lume în care puterea va fi în mâinile unor Frankensteini rămâne de văzut. Iar dacă vreun popor sau vreo rasă mai avansate tehnologic vor dori să-și îmbunătățească performanțele psihologice și fizice, ele nu vor ezita să recurgă la ingineria tehnologică în propriul folos. Este lesne de închipuit că se vor naște de aici inegalități "genetice", "biologice" între rase și națiuni. Ceea ce ne va reîntoarce acolo unde omenirea jurase că nu va mai călca. Lăsând speculațiile la o parte, rămâne tendința integrationisto-relativistă către o lume "dincolo de bine și de rău" în care nu există nici oameni "buni" sau "răi", ci numai diferențe la nivel de cortex prefrontal sau de secreții hormonale. Ce vor face însă tehnocrații pragmatiști cu restul umanității care va continua să creadă în alte sisteme de valori? Cine va avea câștig de cauză într-o dispută a faptelor ireconciliabile? Până acum exista posibilitatea unei ecumenicități mondiale, între culturi și civilizații între care înainte existaseră "războaie sfinte" pentru probleme de diferență de nuanță sau de detaliu. Or, între o altă lume care va continua să creadă în posibilitatea mântuirii ei spirituale, în conformitate cu valorile divine și o lume care neagă cu totul validitatea primeia, opoziția va fi ireconciliabilă, S-ar putea ca ideea de "conflict al civilizațiilor" cu care Huntington și-a iritat destui contemporani, să aibă o accepție cu mult mai radicală.

La întrebarea, socotită de unii *"întrebarea sfinxului" "cum este răul cu putință"*, răspunsul se dă acum în termenii medicinii și ingineriei genetice. Dar poate că nu răspunsurile reducționiste la întrebările morale sau metafizice trebuie să ne îngrijoreze, care, la urma urmei! – se dau în numele dorinței de a face bine, ci fascinația naturală pentru rău. Cea de a doua poruncă

din decalog: "Să nu-ți faci chip cioplit și nici un fel de asemănare a nici unui lucru din câte sunt în cer, sus și din câte sunt pe pământ, jos, și nici din câte sunt în apele de sub pământ! Să nu te închini lor, și nici să le slujești"[22] a fost sursa unor profunde neînțelegeri de-a lungul veacurilor. Una dintre interpretările ei este legată de interdicția cultului personalității și a celebrării multiciplității formelor în care se întruchipează răul în lume. Ar trebui să observăm că monoteismul nu este doar o consecință teologică a logicii principiului (așa cum se găsește ea la Melissos sau Parmenide din Eleea), ci și a naturii binelui. Binele este unic, el este "ceea ce trebuie să fie". În schimb, răul se exprimă în nenumărate forme. Contradictoriul monoteismului divin este politeismul satanic. Față de aceste nenumărate întruchipări ale răului, față de "rele" a fost gândită interdicția divină. Or, indiferent de proveniența sa, oamenii se simt atrași de rău și îl celebrează în cele mai diferite forme. Fascinația răului (care are și o parte de "oroare", de groază, fiind tocmai din pricina acestei ambiguități cu atât mai demnă de respins) se exprimă în forme tot mai dezinhibate și mai originale, în forme exuberante sau prostești (pentru că este asimilată libertății de expresie). Motivul acestei explozii constă tocmai în subminarea "vechilor" și "demodatelor" concepții despre rău. "Frica de Satan" și "agenții" săi[23] a devenit un cult,o sărbătoare pe care dimensiunile planetare ale comunicațiilor în masă au ridicat-o la rangul și popularitatea la care niciodată nu pot spera nici valorile creștinismului sau ale altor religii, și nici vreo noțiune morală fără a se trezi acuzate că încearcă manipularea vieții laice.

Cea mai aberantă industrie mediatică proliferează pe seama ucigașilor în serie (*serial-killers*). Pe când

Thomas De Quincey a lansat sintagma *Murder as Liberal Art* (*Crima ca artă liberală*)[24], criminalii au ajuns la o popularitate comparabilă cu a politicienilor, scriitorilor, actorilor, oamenilor de afaceri sau sportivilor. John Wayne Gacy, cel mai celebru *serial-killer* din ultimii ani, a petrecut 14 ani într-o închisoare din Illinois, unde a și fost executat în mai 1994, pentru uciderea a 33 de bărbați și băieți, între anii 1972-1978. Cei 14 ani de detenție s-au datorat numeroaselor încercări ale avocaților lui Gacy de a obține amânări, noi procese (pe baza unor așa-zise descoperiri care l-ar fi disculpat pe acuzat) sau comutări de pedeaspsă (din pedeapsa cu moartea în închisoare pe viață). În acest răstimp, s-a dezvoltat în America un "cult al personalității" lui Gacy: s-au scris despre el cărți, s-au făcut filme, emisiuni de televiziune, radio, s-au organizat expoziții cu picturile sale (al căror preț a ajuns chiar la 20.000 dolari tabloul, fiind expuse pretutindeni și cunoscute de toată lumea – picturi înfățișându-i pe Christos, Hitler, Elvis Presley, pe Jeffrey Dahmer, un alt *serial-killer*, precum și "faimoasele" picturi cu clovni[25], s-a inaugurat chiar, o linie specială Gacy cu prefix 900 (unde se plătește 2 dolari minutul) pentru fanii care voiau să-i audă vocea înregistrată, s-au pus în vânzare tricouri, căciuli, fulare, etc. purtând inscripții cu numele ucigașului, s-au organizat excursii pentru vizitarea "locurilor sacre" (unde s-au petrecut crimele, ale căror cadavre Gacy le-a îngropat în pivnița sa). Lista ar putea să mai continue, însă ceea ce trebuie să reținem este că și în cazul celorlalte celebrități, cu anumite variații, *pattern*-ul celebrării lor este asemănător. Fenomenul nu este unul exclusiv american, ci transatlantic și transpacific, fiind răspândit în toate țările anglofone și anglofile.

Alasdair Palmer, în prestigioasa revistă britanică *Spectator*[26], pornind de la cuplul ucigaș din Gloucester (Frederick și Rosemary West, care și ei și-au înmormântat cadavrele în pivnița casei, denumită în presă "Casa ororilor"), a analizat proporțiile mediatice și financiare ale fenomenului fascinației față de *serial-killers*. În lumea întreagă, "industria crimei în masă valorează mai multe sute de milioane de dolari", care implică drepturi de autor pentru filme, cărți, seriale publicate în ziare, documentare TV, jocuri video, tururi turistice, tricouri, etc. "Poți cumpăra *The Encyclopedia of Serial Killers*, cu un total de 3.714 pagini, în două volume, care a fost tipărită în asemenea mari tiraje încât ele sunt disponibile la prețul de 5.99 dolari fiecare. Cartea lui Ann Rule despre violatorul, canibalul și ucigașul în serie american Ted Bundy a fost retipărită de 30 de ori de când a fost publicată prima dată acum 15 ani. *Tăcerea mieilor*, filmul inspirat de activitățile hidoase ale lui Ed Gein, ucigașul în serie din anii '50, a adus încasări de 150 milioane de dolari, în condițiile în care filmul continuă să aducă bani." Detaliile în legătură cu plata autorilor de articole și de cărți în legătură cu soții West, sumele imense înaintate diferitelor rude sau cunoștințe ale acestora, pentru a dezvălui presei, televiziunii, tot felul de detalii în legătură cu respectivii criminali, toate acestea pun în lumină proporțiile unei afaceri, dar mai ales ale unui fenomen cultural cu totul ieșit din comun. Autorul articolului chiar încearcă să-și pună întrebări în legătură cu mecanismul psihologic al atracției exercitate de *serial-killers*, însă până la urmă recunoaște că nu este prea mult de înțeles: "A înțelege *serial-killers* – ceea ce implică, așa cum trebuie, un grad de identificare imaginativă cu ei – este de fapt ultimul lucru pe care cineva ar trebui să vrea să-l facă. Cum poate cineva care

nu este un psihopat să înțeleagă cu adevărat ce îl motivează pe un multiplu ucigaș în crime ce implică sexul? Fascinația generală nu este în legătură cu de ce o fac, ci cum o fac...

Psihologii și psihiatrii sunt încă aproape în întregime în întuneric în legătură cu ucigașii în serie și, din păcate, lipsiți de orice speranță în a-i identifica. De pildă, raportul unui psihiatru în legătură cu Gary Heidnik, canibalul și ucigașul în serie american, consemna că "cu o psihoterapie susținută, prognoza domnului Heidnik este bună". Raportul era din 18 martie 1987 – aceeași zi în care Heidnik a ucis, a gătit și a mâncat una dintre victimele sale feminine.

Nici nu sunt lecții morale de învățat de la ucigașii în serie, nu mai multe decât sunt de învățat de la omul care mănâncă reptile. Singurele probleme morale aici sunt în legătură cu motivele pentru care noi toți ceilalți suntem atât de fascinați de detaliile sordide și dezgustătoare ale lucrurilor pe care ei le fac. Lesne de înțeles, editorii nu sunt prea interesați în legătură cu această problemă. Ei doar continuă să scoată cărți și să numere banii. Însă misterul rămâne: ce este cu această atracție? În timp ce nimeni nu o va admite, aproape toată lumea pare supusă ei."

Cred că gravitatea problemei justifică lungimea citatului despre investigarea unuia dintre misterele condiției umane, uneia dintre cele mai recente și mai paradoxale forme de manifestare ale atracției omului față de rău. Nu vreau să insist asupra detaliilor controversei trup suflet, însă am certitudinea că oricâte descoperiri s-ar face pe linia Lombroso – însă de la conformația creierului și a trăsăturilor faciale, interesul s-a mutat înspre conformația scoarței cerebrale – nu se va descoperi nimic suficient de relevant pentru

problema noastră. Or, așa cum spune și excelentul observator din *Spectator*, problema nu este atât a ucigașilor în serie, ci a tuturor celorlalți, care sunt fascinați de el. Ca să avansăm ipoteza că explicația unei asemenea fascinații a omenirii pentru detaliile modului în care ucigașii în serie și-au chinuit, torturat, molestat, violat, tăiat în bucăți, gătit și mâncat victimele de ambele sexe, ar consta într-o anumită conformație a cortexului prefrontal ar fi ridicol. Aici este vorba de o problemă morală și teologică. Partea cea mai josnică a presei postrevoluționare din România (ca și din alte părți) nu este doar pornografia, ci presa crimografică, adică toate acele publicații care, într-un limbaj suburban sau într-unul cât mai naturalist, descriu în amănunțime crime, violuri, bătăi și tot ceea ce se situează în zona patologic-penală. Au apărut publicații de cea mai proastă calitate, consacrate pur și simplu descrierii acestui univers patologic, iar unele dintre publicațiile cotidiene sau săptămânale care se ocupă de "toate pentru toți" rezervă spații ample relatărilor din această zonă. Cinismul merge atât de departe încât mulți reporteri inventează cazuri dintre cele mai monstruoase, ceea ce a provocat o adevărată emulație, în anumite "medii" jurnalistice aflate altminteri în bune relații cu lumea interlopă (bande, bordeluri, tripouri...Asemenea propensiuni și forme de proliferare ale mediatizării răului își extind tentaculele în lumea polițiștilor, "oamenilor de afaceri", politicienilor, sportivilor, cântăreților). Preocupările și nivelul acestei prese nu fac însă decât să răspundă la solicitările publicului, care și-a impus gusturile prin reprezentanți ai presei care au căzut, de fapt, victime aceleiași fascinații populiste. Este fenomenul prin care publicul își creează presa de care are nevoie, un fel de oglindă în care să-și

regăsească obsesiile celebrate și golite de presiunea restrictivă a judecăților morale, de atitudinea ostilă a bisericii. Iată că disputa presă informativă – presă formativă are și altă dimensiune decât cea politică.

Conform grilei pe care *Etica lui Adam* o propune, se poate afirma că atracția publicului față de ucigașii în serie, față de crime monstruoase, violențe absurde, viol, perversiuni, față de perversiuni în general reprezintă simptome clare (alături de celelalte simptome semnalate) pentru un diagnostic teologico-politic și etic. Diagnosticul este că răul a biruit în majoritatea bătăliilor în care s-a angajat în ultima vreme. Chiar dacă nu s-ar confirma ipoteza sfârșitului lumii și a Judecății de Apoi, pe care o clasific în rândul *profețiilor, normative, prescriptive*, iată că se adeveresc profețiile apocaliptice care vorbesc de starea de decadență morală generalizată de dinaintea sfârșitului, *profeții* pe care le numesc *descriptive, denotative*. Oricât de mult am curăța limbajul de concepte imprecise precum cele de "Dumnezeu", "bine", "adevăr", "libertate", "dreptate", tot nu o să ne putem preface că nu observăm manifestarea aproape neîngrădită a forțelor răului. *Infernul s-a mutat între noi*. Scrie Nozick: "Semnificația metaforică a unei fraze nu poate fi derivată/dedusă din semnificația ei literală"[27]. Numai că aici este vorba de deducerea semnificației literale din semnificația literală, precum și a semnificației metaforice din semnificația metaforică.

Nici un filosof nu a exclamat până acum «Satana a murit!». Oricât de mare au fost vreodată îndoiala și nihilismul, necredincioșii sau scepticii nu au pus niciodată la îndoială existența diavolului – care este o formă figurată de a exprima răul comis în mod deliberat, în cunoștință de cauză. Ar fi o sfidare adresată adevărului dacă am încerca să-i explicăm pe Hitler și

Stalin doar prin ipoteze privind disfuncționalitățile anatomo-fiziologice ale creierelor lor. Hitler și Stalin au fost expresia umană a unor ideologii deliberate urmărind scopurile pe care forțele puse de ele în mișcare le-au și realizat. Creștinismul, maniheismul, alte religii porneau de la observația unei lupte între forțele binelui și cele ale răului. Religiile mediatice moderne[28] fac tot posibilul pentru a ne convinge că nu are sens lupta între bine și rău, din moment ce pe lume nu există decât forțele răului și un fel de bun simț pragmatic-hedonist al celor care învață să conviețuiască cu răul. Am depășit criza de integrare ce generase în Evul Mediu problema teologico-politică. Atunci, criza fusese provocată de religie, cu convingerea ei în existența lui Dumnezeu și în misiunea acestei existențe a lui Dumnezeu pe pământ, care decurgea din necesitatea educării oamenilor și a corectării lor în funcție de acea convingere. Ultimele cinci-șase secole sunt mărturia biruinței efortului rațional, – manifestat în plan cultural și politic, – de a-i face pe oameni să suporte, să accepte și să se familiarizeze cu răul. Să trăiască cu el. Este ceea ce eu numesc *funcția de integrare etică a răului*.

Nu se poate încă spune că răul a fost deja legitimat. Se poate afirma, în schimb, că el nu mai poate fi delegitimat. Răul și-a ales dintre oameni anumiți reprezentanți, care, în majoritatea lor, joacă în mod inconștient acest rol. Sunt însă și reprezentanți care o fac în mod conștient. Aceștia sunt "aleșii".

Existența "aleșilor" malefici constituie unul dintre argumentele puternice ale demonstrației mele. Principalul criteriu al recunoașterii maleficului, așa cum este el personificat de diferiți indivizi aleși, este comiterea deliberată a răului. Liberul arbitru al lui Augustin sau Ioan Damaschinul a acționat în voie la

personalitățile răului, care și-au comis și își comit faptele în deplină cunoștință de cauză, în urma unor consistente opțiuni, perfect lucizi de consecințele faptelor lor asupra semenilor. Aici nu este vorba despre conformația aberantă a cortexului prefrontal sau despre accidente genetice, ci despre comiterea unor fapte în deplina facultate rațională și morală a făptuitorilor, iar consecințele acestor fapte au fost atât de concrete și de palpabile încât au luat chipul și înfățișarea realității pe care cei mai mulți dintre noi am trăit-o.

De fapt, reformulând teoria avansată în capitolul anterior, problema teologico-politică a oricărei forme de guvernare exercitată în numele unor principii de dreptate socială și a unor valori morale este aceea a identificării răului și a luptei împotriva sa. Această luptă s-a petrecut întotdeauna în istorie, chiar și în timpurile cele mai recente. Problemele au decurs din inabilitatea unor oameni politici sau a intelectualilor care i-au sfătuit în a identifica răul, precum și în capacitatea de a lua o decizie politică, de a lupta cu toate forțele împotriva sa. Secolul XX a fost martorul unora dintre cele mai importante victorii ale luptei declarate împotriva răului. Generalul Dwight D. Eisenhower, cel care avea să ajungă și președinte al S.U.A., în 1945, la primirea Ordinului Victoriei din partea mareșalului Jukov, declara despre cel de-al doilea război mondial: "Mai mult decât orice alt război din istorie, acest război a fost o așezare în ordine de bătaie a forțelor răului împotriva celor ale dreptății..., iar indiferent de sacrificiu, indiferent de sacrificiile populațiilor, indiferent de cost, războiul trebuia câștigat".[29] Nazismul a reprezentat una dintre manifestările deliberate ale răului radical. Iar războiul împotriva sa a fost o adevărată cruciadă. Ceea ce americanii nu știau însă în acel moment era că se aliaseră

cu cealaltă forță a răului, comunismul, a cărei perfidie și putere au fost cu mult mai sofisticate decât cele ale nazismului. În multe privințe, nazismul și-a asumat răul pe față, chiar dacă crimele de război și Holocaustul s-au făcut cam pe ascuns. Sovieticii și-au disimulat intențiile malefice în spatele retoricii utopice și a discursului democratic socialist, însă faptele lor erau la fel de monstruoase.

Războiul Rece a durat cam mult pentru că americanii și aliații lor, sub presiunea cercurilor intelectuale occidentale de stânga, au avut probleme în a identifica pe față natura malefică a comunismului și în a-și asuma responsabilitatea politică ce decurgea dintr-un asemenea gest. Am arătat într-o altă lucrare care a fost influența politicii externe americane asupra căderii comunismului[30] și rolul hotărâtor jucat de Ronald Reagan. Președintele american a înțeles Războiul Rece ca pe o înfruntare bazată pe principii morale și filosofice. În conformitate cu analiza strategică cuprinsă în doctrina Reagan, Uniunea Sovietică și cu aliații săi ajunseseră la un stadiu al influenței și puterii globale, care nu mai putea fi limitat. Ceea ce a contat în schimbarea politicii externe americane a fost identificarea naturii puterii inamice și asumarea politică a luptei pentru victorie. În 1982, chiar în plină criză a rachetelor europene, într-o vizită pe bătrânul continent, Reagan, a ținut în fața parlamentului britanic un discurs care a uimit pe toată lumea. Lăudând virtuțile democrației liberale, președintele american a prezis căderea comunismului și a opus revoluția democratică marii crize revoluționare ce se petrecea "în căminul marxism–leninismului, Uniunea Sovietică". El a decretat că "Uniunea Sovietică este aceea care se împotrivește cursului istoriei prin negarea accesului cetățenilor săi la libertățile și la demnitățile umane. Ea

este de asemenea într-o profundă dificultate economică". În final, Reagan a prezis că de marxism–leninism se va alege praful și pulberea[31]. Este important de arătat că Margaret Thatcher, primul-ministru al Marii Britanii, "doamna de fier", l-a sprijinit pe președintele american în această cruciadă.

În 1983, Reagan a făcut pasul decisiv. Într-un discurs ținut la convenția anuală a Asociației Evanghelice Naționale, în Orlando, statul Florida, el a folosit în mod explicit simbolurile și metaforele adecvate pentru audiența mondială a celor care credeau în fundamentul divin al legii umane. Descriind precis natura regimului sovietic drept totalitară (împotriva unor curente analitice revizioniste, a căror tendință era de a privi comunismul ca regim politic normal și legitim) și totalitarismul sovietic ca "epicentru al răului în lumea modernă", Reagan a chemat pe toți aceia care credeau în bine și în legea divină să nu rămână neutri în lupta dintre Occident și ceea ce el a numit "impulsurile agresive ale imperiului răului[32], deci implicit între credincioșii în valorile morale ale unui Dumnezeu transdenominațional și necredincioși, atei și, supuși unei puteri satanice. Esențial este că președintele S.U.A. a utilizat toate mijloacele financiare, strategice, diplomatice, de *intelligence*, tehnologice pentru a înfrânge "imperiul răului" și că a reușit. (Am arătat pe larg cum s-a întâmplat asta, în lucrarea de la Maryland).

Autorul *Principelui* a rezolvat problema teologico-politică la fel cum a desfăcut Alexandru Macedon nodul gordian. De la Machiavelli încoace, puterea lumii a fost exercitată în conformitate cu principiul eliberării politicii de valorile și idealurile religioase și etice. Această viziune se numește *realism politic*. Ei i se opune viziunea care a precedat-o, pe care

o întâlnim la Platon și Aristotel, anume că politica nu este liberă de valori și idealuri, *idealismul politic.* Fiecare guvern american s-a confruntat cu dilemele care decurgeau din încercarea de a răspunde atât comandamentelor realismului politic, cât și celor ale idealismului politic (protejarea drepturilor naturale ale indivizilor). Două din cele mai importante principii ale realismului politic, așa cum au fost ele formulate de Morgenthau, sună astfel:

– principiile morale universale nu pot fi aplicate în formularea lor abstractă acțiunilor statelor, ci trebuie filtrate prin circumstanțele concrete ale timpului și spațiului;

– realismul politic refuză să identifice aspirațiile morale ale unei națiuni particulare cu legile morale care guvernează universul[33].

Din aceste principii, teoreticianul realismului politic, în relațiile internaționale a dedus că "apărarea drepturilor omului nu poate fi în mod consistent aplicată în politica externă întrucât poate și trebuie să intre în conflict cu alte interese ce pot fi mai importante într-o împrejurare particulară"[34]. Concluzia sa era că prima grijă a unui stat nu este să se ocupe de drepturile omului. Or, judecând și acționând din punctul strict al logicii realismului politic, Războiul Rece nu ar fi fost niciodată câștigat. Pe de altă parte, realismul politic însuși cere ca statele puternice să privească amenințarea pe care o prezintă răul moral și politic radical pentru securitatea internațională însăși. Politica dusă de Reagan s-a bazat pe precedentul inaugurat explicit de Jimmy Carter, acela de a face din apărarea drepturilor omului principiul central al politicii externe americane. Anthony Lake (care a devenit National Security Adviser în administrația Clinton) explica

această transformare pe baza unor premize legale și istorice: "Până la cel de-al doilea război mondial, relațiile internaționale erau văzute de către guverne, savanți și experți juridici drept relații între state. Ființele umane erau văzute doar ca ocupante ale acelor națiuni, ca beneficiarele sau victimele jocului diplomatic. Oricum, după Holocaust, Organizația Națiunilor Unite a recunoscut pentru prima dată – în Declarația Universală a Drepturilor Omului – că oamenii pot face în mod legitim apel la comunitatea internațională pentru a rectifica abuzurile guvernelor lor"[35]. Acesta este un mod de a compensa imposibilitatea indivizilor și a popoarelor de a-și exersa *dreptul la nesupunere civilă*, care decurge din faptul că puterea sub autoritatea căreia ei trăiesc se conduce după legi nedrepte și promovează răul. Căderea comunismului nu a însemnat însă și înfrângerea sau alungarea răului din lume, ci numai slăbirea forței de propagare a răului din acel epicentru politic totalitarist malefic. Ea a atestat însă cât de puternică poate fi reacția de rezistență la rău, chiar din partea unei supraputeri cum este America, ale cărei probleme proprii în relația cu răul sunt probabil mai complexe decât oriunde altundeva în lume.

Îmi este greu să nu admit că lumea actuală nu se confruntă cu un potențial conflict al civilizațiilor, așa cum a fost el definit de Samuel Huntington, mai ales că prognoza lui se bazează atât pe argumente ale realismului politic, cât și ale idealismului politic. Dacă vom admite însă că aceste "conflicte ale civilizațiilor" nu se petrec doar între anumite civilizații, ci mai ales în interiorul fiecărora dintre ele, atunci vom înțelege de ce Huntington are totuși dreptate. Pe de altă parte, datorită globalizării politicii și culturii de masă, astfel de conflicte sunt posibile mai degrabă printr-o exacerbare a unor

tradiții străvechi și prin transformarea unor diferențe în contradicții ireconciliabile. Cel puțin la fel de operantă este prognoza lui Daniel Bell[36], care spune că lumea viitorului se va zbate în contradicția, deja acută, între forțele democrației și cele ale corupției. Toate aceste travestiuri conceptuale nu sunt decât anticipări ale războiului final dintre bine și rău.

A vorbi despre rău poate părea unora drept un limbaj metaforic sau o inflamare a retoricii sub presiunea iminentă a unui pseudo-sfârșit apocaliptic. S-ar putea da însă câteva exemple zdrobitoare în sprijinul tezei prezenței și influenței răului în lume. Folosirea termenului de "corupție" nu face decât să mențină, într-un fel, problema sub controlul conceptual și metodologic al științelor politice, al sociologiei. Aceeași speranță o mai împărtășesc și apărătorii legii din părțile lumii de unde ne putem trage exemplele (Asia, Europa, Africa). Același Daniel Bell, într-o carte celebră [37], scrisă acum mai bine de trei decenii, avea o cu totul altă concepție cu privire la corupție. Teza lui era că rolul Mafiei în economia capitalistă americană a fost să scurtcircuiteze o serie de circuite, să fie un liant pentru circulația capitalurilor, a forței de muncă, pentru deblocarea unor sectoare de activitate care țineau pe loc dezvoltarea economiei capitaliste. Teza fusese destul de populară în literatura de specialitate, înainte și după Bell, într-o formă ușor schimbată: se spune că marile averi burgheze din Occident s-au făcut inițial pe bază de crime, comerț cu sclavi, arme, droguri, bijuterii, cu ajutorul unor bande, etc., pentru ca, ulterior, după consolidarea averilor, posesorii lor să facă totul (opere de caritate, burse de studiu, construirea de biserici, școli, universități, muzee, orașe, spitale, etc.) pentru a se bucura de recunoaștere socială. În mare parte, așa

este. Să nu uităm, însă, că în aceste societăți, rolul bisericii, al confesorului au fost deosebit de influente. Și mai influente au fost statul de drept, funcționarea legii, puterea constituției, reacția societății civile, existența unor pături ale claselor privilegiate care și-au debândit averile pe căi cinstite. Ce vedem însă astăzi, de pildă, în țări precum China sau Rusia? Puterea lumii interlope devine mai mare decât puterea de stat. Exemplul Rusiei i-a făcut pe analiști să folosească termenul de *the emerging Mafia state*.

"Există 50 de moduri de a spune «a fura» în limba rusă, iar mafia rusească le folosește pe toate", scrie Claire Sterling într-un articol care a făcut senzație în America, publicat de elitista revistă *The New Republic*[38]. "Este cea mai mare, cea mai activă și probabil cea mai josnică organizație a răufăcătorilor, compusă din 5000 de bande și 3 milioane de oameni care lucrează pentru sau cu ea. Ea se întinde pe suprafața tuturor celor cincispreze foste republici sovietice, de-a lungul a unsprezece fusuri orare și ocupând o șesime din teritoriul suprafeței uscatului. Ea a pătruns în fiecare domeniu care prezintă interes pentru occidentali: economia de piață care se naște, privatizarea, dezarmarea, conversia militară, ajutorul umanitar financiar străin, chiar și în rezervele de valută și de aur ale țării". Clanurile acestei mafii proliferează în toate sferele vieții, uzurpând puterea politică, cumpărând întreprinderile de stat și vânzând resursele naturale. "Ei sunt angajați în escrocherii, furturi, falsificări, jafuri înarmate, contracte de crimă, comerț cu droguri, cămătărie, afaceri cu arme, prostituție, delapidări, spălare de bani și piață neagră – totul pe o scară monumentală și din ce în ce mai mult la nivel internațional."

Se știe că de ani de zile milioane de cetățeni ruși și din alte republici fură din proprietatea statului, pentru a vinde pe piața neagră și a-și completa veniturile mizerabile. Din rândurile lor, mafia recrutează membrii, colectează "cote" și îi lichidează pe cei care nu se supun. Mafia a ajuns cel mai important acționar, cumpărând fabrici și uzine, cooperative, întreprinderi private, acțiuni, resurse naturale, valută, aur: "un sfert din economia Rusiei, în 1991, între o treime și o jumătate în 1992". Potrivit experților economiști, în curând, mafia va controla între 30 și 40% din produsul național brut. La început, ea a cumpărat majoritatea magazinelor, depozitelor, hotelurilor și serviciilor din marile orașe sau din zonele turistice. Astăzi, așa cum apreciază unul din consilierii lui Elțîn, citat de autoare "mafia rusească deține controlul a 40.000 de întreprinderi private și colectează bani pentru protecție de la 80% din băncile și întreprinderile private ale țării". În 1993, zece directori ai celor mai importante bănci comerciale din țară au fost uciși nu pentru că au refuzat să-și plătească "partea", ci pentru că au eșuat în plătirea unei cote mult mai mari. De altfel, Rusia se află deja pe primul loc în lume în clasamentul criminalității. Odată, propaganda sovietică afurisea America pentru rata ei de 60 de crime pe zi. Azi, numai în Rusia, rata este de peste 80 de crime pe zi. În 1992 numai, au fost 1500 de "crime prin contract." Mafia a cumpărat aproape tot ce se putea cumpăra din personalul guvernamental (conform unei estimări a Institutului de Cercetare al Ministerului Sovietic al Internelor, din 1991, jumătate din veniturile anuale ale funcționarilor veneau din mită). În 1991, 20.000 de ofițeri de poliție erau concediați pentru legături cu Mafia.

Unul dintre domeniile cele mai prospere este comerțul cu droguri. După estimările șefului biroului de narcotice al Ministerului de Interne, fosta U.R.S.S. produce de 25 de ori mai mult haşiş decât restul lumii. Materia primă se cultivă pe mai mult de 7,5 milioane de acri în Kazahstan, Siberia, Uzbekistan, Turkmenistan, Tadjikistan, în bazinul inferior al Volgăi, în sudul Ucrainei și în Caucazul de Nord. Comerțul cu heroină s-a extins din zona Semilunii roditoare spre fostele republici sovietice din Asia Centrală, iar acum sistemul posedă mijloace sofisticate de falsificare a actelor, telefoane mobile, protecție paramilitară și și-a extins raza de operații în Odessa, Finlanda, țările baltice, Polonia, Europa Occidentală. Mafia rusească și-a extins controlul asupra producției, prelucrării drogurilor, transportului, distribuției și operațiilor de marketing. Au apărut droguri noi, sintetice, cum ar fi "Krokodil" și "Chert" (diavol), care sunt de 1000 de ori mai puternice decât heroina și mai ieftine decât drogurile naturale autohtone. Iar cel mai ucigător drog din lume, methil-fentanilul se produce în exclusivitate în Rusia. Comerțul cu droguri al rușilor se face de un deceniu, cu legături puternice în Occident, în special cu mafia siciliană. În 1992, mafia rusească furniza heroină mafioților sicilieni din New York, vindea amfetamine pretutindeni în Statele Unite și transporta cocaină la Viena, Budapesta, Frankfurt. Conform rapoartelor Interpol din Polonia, la Varșovia, mafia rusească a încheiat înțelegeri cu marii traficanți germani și olandezi de cocaină și cu cartelul columbian Cali. După cum a declarat însuși președintele rus, Boris Elțîn, în 1993, "cel puțin 1000 de grupuri mafiote au contacte cu crima organizată la nivel internațional". După cum i-a declarat autoarei, șeful biroului de investigații al procurorului

general al Rusiei: "Criminalii ruși fură totul. Ei vor *ocupa* Europa. Nimeni nu va avea resursele de a-i opri. Voi, occidentalilor, nu cunoașteți încă mafia noastră; o veți cunoaște în curând".

Povestea este mult mai lungă și mai complexă, iar "conexiunile" spectaculoase. Ideea unei lupte între forțele democrației și cele ale corupției, așa cum a fost anticipată de Daniel Bell, are o consistență aparte, în momentul în care începem s-o ilustrăm cu exemple. Am constatat că, în toate situațiile, când exemplele sunt mai apropiate în timp și spațiu ,ele sunt luate de oameni mai în serios, ca și cum, din tot ceea ce se întâmplă în lume, nu ne afectează decât lucrurile care ne sunt apropiate. Acum vreo câteva luni, am avut o discuție în contradictoriu cu un naționalist fervent, a cărui idee fixă era că "trebuie să ne unim imediat" cu Moldova și cu teritoriile românești din Ucraina, pentru ca să devenim mai puternici, să rezistăm ungurilor și rușilor. Citisem câteva numere din *Monitorul* de Iași și din *Țara*, care apare în Moldova. Din păcate, nu le-am păstrat, însă țin minte niște articole, întrucât ele m-au ajutat să înțeleg mai bine tezele lui Daniel Bell și ipoteza statului mafiot a Clarei Sterling. Era vorba de afacerile "de privatizare" din Moldova, în care erau implicați toți "granguri" de acolo, dacă nu direct, atunci prin fiii lor (Petru Lucinschi, președintele partidului de guvernământ și al parlamentului moldovean, Andrei Sangheli, primul ministru, generalul Pavel Creangă, ministrul apărării și mulți alții). Generalul Creangă este partener de afaceri în mai multe firme, cu fiii altor demnitari, cu Alexandr Rutkoi (fostul vicepreședinte al Federației Ruse și lider al "puciului de la Moscova", eliberat, de altfel, recent), cu fostul șef al cancelariei partidului comunist sovietic în contul firmei căruia intraseră o parte din banii acordați

Moldovei prin Fondul Monetar Internațional, etc. O serie de ofițeri din Serviciul de Informații al Armatei au descoperit imensele prejudicii aduse economiei moldovene și "interesului național", înaintând rapoarte amănunțite Procuraturii și Ministerului Afacerilor Interne. La scurtă vreme, ministrul apărării, generalul Creangă, a desființat serviciul de *intelligence* al armatei. După ce i-am povestit interlocutorului meu și de alte asemenea acte politice, precum și de alte decizii ale liderilor moldoveni, care practic fac imposibilă ieșirea Moldovei din cadrul aparatului informativ al fostului K.G.B., el mi-a jurat că nu mai cere niciodată Moldova înapoi. Sigur că ar fi fost poate mai *captatio benevolentiae* să dau exemple autohtone actuale. Însă intenția mea a fost doar să ofer un cadru interpretativ pentru înțelegerea lumii în care trăim. Restul este treaba cititorului, dacă este interesat să afle cât de pertinent este cadrul meu interpretativ în raport cu realitatea în care fiecare trăiește și, mai ales, pe care o percepe. Tot treaba lui este să decidă singur dacă mesajul, vestirea și chemările cuprinse aici înseamnă ceva pentru conștiința lui. Există un lucru extrem de grav asupra căruia vreau să atrag atenția, mai ales că merită să fie reînnoit un avertisment vechi de milenii. Să fie asta clipa finală? Sau retrăim aceeași apăsare a unei insuportabile realități pe care au trăit-o majoritatea generațiilor? Nu vom ști decât în ultima clipă dacă va fi așa ceva, și dacă noi vom fi în stare să ne dăm seama, care este adevărul: "veșnica reîntoarcere" sau bătălia finală.

În *Apocalipsa Sfântului Ioan Teologul*, este profețită scena bătăliei finale dintre forțele binelui și ale răului. Locul: *Armageddon*. Toponimia aceasta are o filieră veterotestamentară bogată, fiind vorba de un nume venit prin filieră greacă din ebraicul *har megiddon*,

regiunea muntoasă de lângă Megiddo, unde s-au purtat mai multe bătălii, (descrise în *Vechiul Testament*). Înfruntarea va avea loc după desfacerea celor șapte peceți ale Cărții și ridicarea Fiarei împotriva lui Dumnezeu, după ce șapte îngeri vor vărsa cele șapte cupe ale mâniei. Profețiile lui Nostradamus vorbesc și ele despre o înfruntare dintre forțele binelui și ale răului, din care ultimele vor ieși înfrânte.

Recurgem la profeții din vechime și la cei din modernitate, și în egală măsură la Iisus Hristos pentru a rupe legământul tăcerii care a blocat accesul la adevăr. Acel *despre ceea ce nu se poate vorbi trebuie să se facă* este doar una dintre expresiile ideologice ale neputinței de a distinge între bine și rău, ale dilemei intervenite în urma separării iluministe și raționaliste între sfere care nu pot fi separate radical, aproape maniheiste – statul și biserica, domeniul public și cel privat. Separarea a avut rațiunile ei, fiind preludiul procesului de separare a puterilor în stat, care a urmărit evitarea acumulării puterii absolute în mâinile unui tiran. Însă reversul separării a fost o prăpastie între viața publică, adaptată principiilor pragmatismului și viața privată, în care credința religioasă domină cu autoritate. Acolo unde tendința religioasă a fost departe de a fi dominantă, separarea dintre politic și etic-teologic a netezit drumul totalitarismului. În lipsa credinței (în Dumnezeu) și a religiei au apărut credința în putere și religia puterii. Legământul tăcerii pe care Himmler îl impunea ofițerilor S.S., operatorii Holocaustului, sau cel impus în comunism după nenumăratele rescrieri ale istoriei, toate legămintele tăcerii de acest tip trebuie încălcate. Or, despre tot felul de lucruri, inclusiv despre cele divine, se poate vorbi în diferite feluri. Când ucenicii l-au întrebat de ce le vorbește oamenilor în pilde, răspunsul

lui Hristos a fost simplu: "De aceea le vorbesc în pilde, că, văzând, nu văd, și, auzind, nu aud, nici nu înțeleg".[39] Binele este greu, dacă nu chiar imposibil de înțeles. Revizionismul istoric amenință să ne ducă chiar la construirea ficțiunii existenței binelui. Din păcate, oricâte prestidigitații logice ar face revizionismul istoric și raționalismul relativist, sunt câteva milenii pline de exemple care invalidează orice ipoteză cu privire la ficțiunea răului. Sensul pildelor creștinismului originar este că imensitatea răului și neodihnita lui lucrare în lume sunt pricinuite de disperarea luptei împotriva binelui, a cărui forță nu poate fi stăvilită. Apocalipsa și mesianismul sunt doctrine al căror sens final este triumful binelui asupra forțelor răului și mântuirea de păcate a oamenilor. Împotrivirea ironică, sceptică sau agnostică față de ideea bătăliei ultime dintre bine și rău, ca și cu privire la Judecata de Apoi sunt semnele marii împovărări resimțite de conștiințele prea pătate pentru a se mai putea mântui. Exorcismul este practica eliberării de demoni și are sens numai pentru oamenii chinuiți de aceștia. Nu însă și pentru oamenii care au devenit ei înșiși demoni sau se închină acestora. Pentru aceia nu mai există decât Armageddonul și Judecata de Apoi. În termenii distincției operate de Jean Delumeau, pe urmele fenomenologiei, între *frică* și *angoasă*, în raport cu frica de Satan și de agenții săi, sentimentul celor demonizați sau filodemonici resimțit în general de oameni, este angoasa în raport cu necunoscutul luptei finale cu binele și mai ales cu ceea ce urmează Judecății de Apoi.

Pertinența profețiilor biblice trebuie pusă în valoare și în alt plan decât acela al prevestirii evenimentelor de la sfârșitul istoriei. Profeții au intuit *aporiile morale ale modernității*. Capitolele anterioare, ca și acesta din

urmă nu au încetat să se refere la efectele acestor "dificultăți fără ieșire":

– întrucât experimentele politice au trecut de limita tolerabilă a răului (astfel încât s-a putut vorbi simultan de "banalitatea răului" și de "răul radical"), aproape că a dispărut capacitatea de a mai face distincția dintre bine și rău;

– când deosebirea bine rău a devenit, în concepțiile celor care dau tonul, o chestiune de deosebire de nuanță, nu de esență, anumiți oameni, care nu sunt diferiți de ceilalți din punct de vedere al poziției lor în raport cu această distincție, și-au asumat cu de la sine putere puterea de a-și judeca semenii, ba chiar de a-i condamna.

Exemplele din capitolele anterioare sesizau astfel de situații confuze. Îngrijorătoare este configurarea unui pseudo-ethos justițiar, în care o parte a societății o judecă pe cealaltă, în ciuda faptului că adevărații vinovați de persecuții, intoleranță, instigare la crimă, crimă și genocid sunt iertați sau dați uitării. Aporiile de mai sus sunt constatate peste tot în țările est-europene, în care, spre deosebire de România, încercările redutabile de a rezista comunismului totalitarist (din interiorul și din exteriorul puterii) au diminuat mult din efecte. Chiar și așa, "partidul celor cu mâinile curate", despre care am scris în primul capitol, privește cu ostilitate tocmai pe aceia care s-au împotrivit în vreun fel. Ipostaza autoproclamată de judecători a celor care, deși nu s-au amestecat cu puterea, au făcut compromisurile implicate de conviețuirea cu sistemul, ridică mari probleme morale. Într-unul dintre cele mai incitante articole scrise în America pe această temă, Vladimir Tismăneanu relatează una dintre discuțiile sale cu Adam Michnik cu privire la radicalismul civic al

acelora care vor o rigidă "decomunizare", o "epurare, prin folosirea tehnicii bolșevice a distrugerii oamenilor" folosind informații din arhivele poliției secrete: "Când am vorbit cu Michnik despre această problemă, anul trecut, el mi-a explicat că, pentru el, una dintre problemele principale ale postcomunismului este aceea de a evita perspectiva maniheistă, separarea indivizilor în imaculați și curați, îngeri, *versus* demoni. El a respins concepția simplistă cu privire la comunism, care nu ar fi fost nimic altceva decât un altoi străin peste realitatea poloneză, de care ar fi fost atrași numai agenții sovietici, deci nepatrioții"[41].

Dacă nu se observă faptul că aici sunt planuri distincte ale discuției, atunci se vor confunda două planuri: pe de o parte, incapacitatea de a mai face distincția bine rău, pe de altă parte, împotrivirea față de acei judecători care fac o împărțire artificială, pe baza căreia îi judecă pe buni și răi (în mod absolut) pe cei care nu intră în aceste categorii. Etica lui Adam este cerută tocmai de necesitatea de a depăși astfel de "dificultăți fără ieșire". Ceea ce înseamnă că ele sunt numai aparent fără ieșire. Prin urmare, etica lui Adam pornește de la o dublă aporie:

Aporia Purgatoriului. Ea ne arată că, exceptându-i pe monștrii morali și pe sfinți, toți ceilalți oameni aparțin tărâmului gri, aflat între infern și paradis, între puritate și murdărie. Și-atunci, cum să faci distincția între ei? Dacă nu există deosebiri morale, nici posibilitatea judecării cu criterii ferme sau cu idei clare și distincte, ce rost mai au Paradisul și Infernul? Pare că toți oamenii sunt în Purgatoriu și că acolo vor și rămâne.

Aporia Judecății. Din moment ce majoritatea oamenilor aparțin acestui tărâm al imobilismului conștiinței, din moment ce ei aparțin din punct de

vedere etic, intervalului, cum este atunci posibil ca unii să-i judece pe ceilalți, deci să se judece între ei?

Cele două aporii sunt perfect justificate într-un sistem etic geocentric de referință. Dar tocmai aici este problema. Etica lui Adam trebuie afirmată reîntorcându-ne la situația originară a alungării omului din Paradis. În cadrul teodiceelor, situația de raport ireconciliabil între bunătatea perfecțiunea atotputernicia divină și existența răului pe lume era rezolvată prin doctrina liberului-arbitru. Astfel, Dumnezeu i-ar fi dăruit omului capacitatea de a opta, în cunoștință de cauză, între bine și rău. Aș replica teologilor medievali printr-o întrebare: și-atunci, de ce a mai fost omul alungat din Paradis?

"Păcatul originar" a constat tocmai în încălcarea interdicției divine:

"A dat apoi Domnul Dumnezeu lui Adam poruncă și a zis: «Din toți pomii din rai poți să mănânci,

Iar din pomul cunoștinței binelui și răului să nu mănânci, căci, în ziua în care vei mânca din el, vei muri negreșit!»"[42]

Or, liberul arbitru este tocmai calitatea dobândită în urma consumării din fructul interzis, lucru pe care Dumnezeu însuși îl spune:

"Și-a zis Domnul Dumnezeu: «Iată Adam s-a făcut ca unul dintre Noi, cunoscând binele și răul. Și acum nu cumva să-și întindă mâna și să ia roade din pomul vieții, să mănânce și să trăiască în veci !...»

De aceea l-a scos Domnul Dumnezeu din grădina cea din Eden, ca să lucreze pământul, din care fusese luat."[43]

Prin urmare, liberul-arbitru este o calitate divină. Dobândind-o, Adam devenea asemenea lui Dumnezeu. Calitate care nu a încetat o dată cu alungarea din Paradis. Or, tocmai liberul-arbitru este

sursa dezlegării celor două aporii. Fiecare om are în sine însuși capacitatea de a judeca deosebirea dintre bine și rău, capacitatea de a se vedea pe sine și de a-i judeca pe ceilalți în funcție de liberul-arbitru ce se află în sine. În fața tribunalului conștiinței, fiecare om știe în adâncul sufletului care sunt faptele sale, care sunt cele bune și cele rele, care au fost intențiile care au stat la baza lor. El știe bine și se judecă pe sine, pentru că va ajunge el însuși în fața Scaunului Judecății de Apoi. Problema începe atunci când acel reper dispare. Dispariția sistemului etic teocentric de referință, ca urmare a deciziei voluntare de a-l elimina, consecință a multor factori, cărora Nietzsche și Heidegger nu au făcut decât să le dea expresie, are drept consecință slăbirea și chiar anularea liberului arbitru. În condițiile în care Judecata de Apoi este confruntarea finală cu judecata făcută de fiecare în adâncul sinelui, proclamarea morții lui Dumnezeu și a necesității de a nu vorbi despre ceea ce nu se poate, atunci liberul arbitru se relativizează. Or, fără liber-arbitru totul se relativizează.

Etica lui Adam înseamnă tocmai efortul de redobândire a liberului-arbitru. Iar recâștigarea capacității de a distinge între bine și rău echivalează cu pregătirea pentru Judecata de Apoi. Este pregătirea pentru reîntoarecerea în Paradis. Sau pentru cea de a doua cădere, căderea în Infern.

Etica lui Adam nu este numai *melethe thanathou* ("pregătire pentru moarte"), cum scria Platon, ci o pregătire pentru Armageddon. Când va avea loc bătălia dintre forțele binelui și cele ale răului, în mod firesc fiecare va lupta pentru tabăra căreia i-a aparținut de fapt întotdeauna sau în care s-a zbătut să ajungă. Viața modernă îi lipsește pe oameni tocmai de posibilitatea propedeuticii etice, astfel încât lupta finală dintre bine și

rău, precum și Judecata de Apoi sunt evenimente lipsite de semnificație interioară pentru majoritatea aceea indecisă. Or, tocmai pentru aceia care nu vor ști niciodată dacă au fost, în ultimă instanță, buni sau răi, tocmai pentru ei va fi dificil să se facă dreptate. Elementul cel mai important al moralei creștine este așteptarea înfricoșată a pedepsei. Or, totul în cărțile sfinte nu este decât o pregătire pentru Judecata de Apoi.

După cum spune proorocul: "*Și mulți dintre cei care dorm în țărâna pământului se vor scula, unii la viață veșnică, iar alții spre ocară și rușine veșnică*"[44]. Încă de la începutul legământului dintre Dumnezeu și poporul ales, Avraam îl recunoaște pe Dumnezeu ca "Judecător a tot pământul"[45]. Formularea reapare adesea în cărțile sfinte, în diferite variante[46]. Hotărâtoare este conștiința inevitabilității judecății. Ea îi face pe cei drepți și buni să spere, iar pe ceilalți să dispere. Nu sunt mulți aceia care să știe cu certitudine despre sine că sunt drepți și buni. Majoritatea covârșitoare a oamenilor face parte din categoria celor care pot să se îndrepte, cărora li se oferă până în ultima clipă a vieții șansa de a se mântui. Această imensă speranță în mântuire este chiar fundamentul rugăciunii creștine, formula retorică și canonică de expresie a speranței. În *Tatăl Nostru*, credinciosul adresează explicit lui Dumnezeu rugămintea de a fi protejat de rău: "*Și nu ne duce pe noi în inspită, ci ne izbăvește de cel rău*"[47].

Lipsirea omului de convingerea că între bine și rău există o dihotomie și că, mai mult, opțiunea între bine și rău are consecințe în Judecata lui Dumnezeu asupra fiecărui om, toate acestea au consecințe ruinătoare. Este mult mai rău decât în experimentul cu "inelul lui Gyges", al cărui mesaj este, într-un fel, identic cu al lui Nietzsche: nu există nici o diferență între cel drept și cel

nedrept, în afară de teama de pedeapsă și de părerea celor din jur; ea dispare dacă omul are la deget un inel care-l face invizibil celor din jur, astfel încât el poate să fure, să jefuiască, să violeze, să ia tot ce nu i se cuvine, să ucidă nepedepsit. Or, "liberul arbitru al creștinismului introduce judecătorul, instanța în chiar interiorul individului. Chiar dacă, în afară de Dumnezeu, nu te vede nimeni când comiți fărădelegea, te vezi tu singur. Dar dacă nu mai există nici teama de dreptate și judecata ultimă, nici propria ta conștiință, propriul tău liber-arbitru, atunci... Atunci, *totul este permis.*

Fără lege morală în mine și fără Dumnezeu deasupra, singurul lucru de care mă pot teme sunt legile omenești. Or, nimic nu este mai ușor de încălcat decât legile omenești, care, oricum, sunt și ele doar convenții sau au devenit. Dacă totul este permis, atunci Dumnezeu trebuie inventat. Etica lui Adam ne spune însă invers: Dumnezeu nu trebuie inventat, el există; iar ideea că totul este permis nu constituie decât o expresie a liberului arbitru, o opțiune pentru comiterea nestingherită a răului, dar care este astfel și legiferată. Totul este permis echivalează cu o comandă, cu un ordin. Dar cine dă ordinul?

Nu a fost intenția acestei cărți de a propune o nouă morală, pentru un om nou, ci de a reaminti semenilor că există o bună și veche etică, la care am renunțat prea ușor. Această etică nu este o simplă convenție, ea are un fundament solid, pe cineva care a gândit-o și care ne va judeca în numele ei, chiar dacă mulți nu mai vor să recunoască acest fapt originar. Dacă a existat cumva vreun dubiu, atunci trebuie să declar răspicat: rescrierea istoriei, din orice perspectivă, este de fapt un revizionism etic, a cărui intenție ascunsă este evitarea sau suspendarea Judecății de Apoi. Și-atunci, eu

propun un revizionism etic adamic, ca pregătire pentru Judecată. Până atunci însă, ne așteaptă Armageddonul. Acolo, fiecare va lupta pentru tabăra proprie, pentru legea proprie. Vor lupta chiar și aceia care toată viața au stat de o parte, pe margine, neutrii, cei care n-au fost niciodată siguri în ce parte se va apleca balanța. Dar în lupta dintre bine și rău nu există neutralitate. De aceea, în ultimă instanță, la Judecata de Apoi nu va exista altă sentință decât *pedepsit* și nici altă răsplată decât *mântuit*. Chiar dacă pentru mulți totul nu va atârna decât de "un fir de ceapă".

Marele risc este însă altul. M-am întrebat adesea de ce se tem chiar și oamenii buni de Judecata de Apoi. Micile păcate, mărturisite sau nemărturisite, nu pot constitui un motiv real de temere. Și-atunci, de unde teama? Ea provine din groaza că forțele răului vor învinge la Armageddon, așa cum învinge mai mereu în luptele din jurul nostru. Răul a produs în jurul nostru o rețea infinită de complicități. Cel bun este de cele mai multe ori singur. El cedează adesea. Se sinucide sau înnebunește când nu mai rezistă. Iar înfrângerile acestea pot demoraliza. Dacă forțele răului vor birui la Armageddon, atunci la Judecata de Apoi altcineva va fi Judecător. Satana. Este și convingerea celor răi. Iată, ei nu se tem să comită cele mai mari nedreptăți, crime, nelegiuiri. Ei chiar simt că forțele necuratului îi sprijină și că nu de lege sau pedeapsă trebuie ei să se teamă, ci de forța, viclenia sau trădarea celorlalți oameni răi. Iată, cei răi se comportă de parcă, la sfârșitul veacurilor, ei vor fi cei mântuiți, iar ceilalți condamnați. În realitate, groaza celor răi de Judecata de Apoi este cumplită. Ei știu că nu au scăpare. Singura lor speranță este în bătălia finală. Ei speră să învingă la Armageddon, să producă o reversibilitate în mecanismul implacabil care

ne duce spre Judecata de Apoi. De aceea, lupta lor este mult mai disperată.

Istoricul american John Lukacs scria că "secolul XX s-a încheiat acum. A fost un secol scurt. A durat șaptezeci și cinci de ani – din 1914 până în 1989. Secolul al XIX-lea a durat nouăzeci și nouă de ani, din 1815 până în 1914, de la sfârșitul războaielor lui Napoleon până la începutul primului război mondial. Secolul al XVIII-lea a durat o sută douăzeci și șase de ani, de la începutul războaielor mondiale dintre Anglia și Franța (din care Războiul American de Independență a fost doar o parte), până la sfârșitul lor la Waterloo"[48]. Prin urmare, suntem deja în secolul al XXI-lea. Or, conform lui André Malraux, dacă va mai fi un secol următor, el va fi un secol religios. Nu numai că este un gol religios, dar trăim într-un secol dominat de *religia răului*. Un adevărat Armageddon nu poate fi decât o confruntare cu un adversar împotriva căruia nu mai funcționează nimic, nici legile, nici exorcismele, nici acordurile internaționale, nici puterea statelor. Și numai fiindcă este vorba de o religie a răului și de o biserică a răului, *Etica lui Adam* este antireligioasă și anticlericală. Cartea mea este un manifest antipacifist, un manual de război. Când însă se lucrează din greu pentru pregătirea pe ascuns a forțelor răului, pacea nu mai are sens. Să nu uităm că, în timpul Războiului Rece, "Imperiul Sovietic al Răului" întreținea cu bani grei și/sau prin manipulare mișcările de pace din Occident. Între timp, sovieticii se înarmau cu mult peste ceea ce recunoșteau oficial. Oare cine s-o fi înarmând acum, lansându-ne nouă diversiunea chemării la pace, la prosperitate, stabilitate? Prețul păcii este distrugerea noastră morală. Prin urmare, cartea mea este o declarație de război. Prin urmare, la luptă!

Pregătiți-vă armele și, mai ales, nu uitați că ați mâncat odată din pomul cunoștinței binelui și răului! Ar trebui, deci, măcar să intuiți, dacă nu chiar să știți cu certitudine deja de ce parte vă aflați.

Rămâneți cu bine(le) sau cu răul!

Ne vedem la Armageddon!

În ciuda vehemenței deliberate și a patetismului programatic al unor pasaje, *Etica lui Adam* este, poate, mai mult un tratat de război decât o introducere în arta cruciadelor morale. A fi persistat astăzi doar pe calea inaugurată de Augustin și continuată de Anselm din Canterbury ar fi putut duce la un eșec. Intelectual și moral, publicul a pierdut capacitatea de a percepe legăturile dintre credință și rațiune. Explicația pare simplă: oamenii nu mai regăsesc nici în credință, nici în rațiune certitudinea existenței lui Dumnezeu. În schimb, nimic din ceea ce li se întâmplă nu pare să contrazică ubicuitatea și omnipotența răului. Ceea ce-i face să trăiască în *teroare*. Tot teroarea este și singura motivație a contractului cu divinitatea, în ciuda răspândirii necredinței și a scepticismului popular, în momentele de mare cumpănă oamenii continuă să se roage.

Paradoxul moral teologic al timpurilor noastre apocaliptice are la bază atrofierea liberului-arbitru. Oamenii trăiesc în paradisul *Kalokakiei*, adică al indistincției dintre bine și rău. Propagandistic vorbind, singura metodă de a-i disloca ar fi teroarea. Numai că ei sunt în egală măsură terorizați de bine și de rău, de Dumnezeu și de Satana. Până și teroarea are ambiguitatea Kalokakiei. Cum să pornești în cruciadă când nu știi care este binele și care răul? Și când nu știi de cine ți-e mai frică, de Dumnezeu sau de Satan? Și uite așa trec peste om istoria, cultura și Judecata de

Apoi, fără ca el să înțeleagă ceva din ele, fără a ști pentru ce a fost mântuit sau aruncat în infern. *Etica lui Adam* este o tentativă bibliocratică[49], de a induce îndoiala, credința, teroarea și rațiunea, în scopul regăsirii pe cale empatică a stării adamice originare. Căderea comunismului ne-a pus în situația de a trăi libertatea în mod plenar, social și politic. Numai că regăsirea liberului-arbitru este un eveniment interior, moral, teologic. *Etica lui Adam* nu va fi încă o carte inutilă dacă măcar un singur suflet își va fi regăsit prin ea liberul-arbitru.

august 1993 – noiembrie 1994

NOTE

Preambul

1. Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, new edition with added prefaces, (San Diego, New York: Harcourt Brace Iovanovich, 1979), p. 337. Prefer să folosesc originalul în locul traducerii românești (a lui Ion Dur și Mircea Ivănescu), apărută în 1994 la Humanitas, din câteva motive: respectiva traducere nu include prefețele scrise de Hannah Arendt la fiecare dintre cele trei părți ale volumului; traducătorii nu au acordat suficientă importanță traducerii adecvate a unor concepte din științele politice. Astfel, chiar în acest pasaj, ei optează să traducă "*the alliance between mob and the elite*" prin "alianța dintre plebe și elită". Deși în altă parte traduc "alianța dintre gloate și capital", traducătorii preferă aici pentru *mob* "plebe", termen care are conotații istorice și politice precise, diferite de cele acordate de Hannah Arendt termenului de *mob*.

Mistica numerelor: 1968 și 1989 (I)

1. Teodiceea, al cărei început în forță poate fi întâlnit în opera Sfântului Augustin (pentru ortodocși,

el este doar "fericit"), pune *răul* pe seama împrejurării metafizice a creării lumii de către Dumnezeu *ex nihilo*: fiind perfect în toate atributele sale – bunătate, omnipotență, omniscientă, etc. – Dumnezeu nu poate să creeze răul; însă nici nu se putea accepta o origine extradivină, întrucât ar fi însemnat că se admite încă o realitate, pe lângă Dumnezeu, ceea ce ar fi echivalat cu o limitare a ființei divine; prin urmare, răul provine din neantul inițial din care lumea a fost creată, este chiar semnul neantului din care a ieșit creația. Spre deosebire de Creator, a cărui esență este pozitivă, plenară, demnitatea ontologică a creației este de a fi deficitară substanțial, de a avea o lipsă în esență. *Răul este o privațiune*.

2. Fie că interpretăm "vestea" lui Nietzsche ca pe o tentativă de a lua locul lui Dumnezeu, fie ca pe "o teorie a lumii ca imanență pură, care exclude orice transcendență", cert este că doctrinarii național-socialiști au avut nevoie de acest vacuum ideologic, moral) și de putere spirituală, pentru a pune în loc acea *Herrenrasse*, "rasa de stăpâni". Pentru ca omul să facă istoria și să se facă pe sine, pentru ca "totul să fie permis", era nevoie de un act de violență simbolică. De un deicid. Sigur este că *Herrenrasse* a comis un genocid.

3. Relativismul lui Nietzsche a pătruns adânc în fibra morală a omului zilelor noastre. El stă la originea multor acte care nu pot fi înțelese din perspectiva valorilor, chiar dacă ea nu este absolută. Referirea la relativism se va face în aceste pagini ca la un criteriu explicativ, nu justificativ.

4. Prin "îngeri căzuți" îi înțeleg pe acei oameni al căror satanism nu poate fi altfel înțeles decât ca revoltă. Fie împotriva lui Dumnezeu, fie împotriva

omului. Un "înger căzut" poate fi un conducător și ucigaș de popoare (de la Attila la Stalin, un *serial-killer*, un "chinuitor de copii" (figura apare des la Dostoievski), un ucigaș plătit, un autor de romane sau o mamă nonconformistă.

5. Leo Strauss, *Natural Right and History*, University of Chicago Press, 1953/1971, în special capitolele "Natural Right and the Historical Approach" și "Natural Right and the Distinction between Facts and Values", pp. 9-80.

6. Richard Pipes, *The Russian Revolution*, New York: Alfred A. Knopf, 1990, capitolul "The Intelligentsia", pp. 121-152. Vezi capitolul "Tirania intelligentsiei" al acestei lucrări.

7. Revin pe larg asupra acestor probleme în capitolul "Tirania intelligentsiei".

8. Deși este rezultatul combinării a doi compuși incompatibili logic, termenul oximoronic *Kalokakie* desemnează realități existente. Ele aparțin tărâmului degradării ontologice și compromisului etic radical, în care "răul este bine" și "binele este rău". În *1984*, Orwell a descris o astfel de amenințare, însă nu trebuie să evadăm în plan utopic sau distopic pentru a o contempla (eventual cu efect cathartic). Ea apare pretutindeni în jurul nostru, însă educația modernă în spirit relativist împiedică simțurile s-o perceapă și conștiința să-i simtă presiunea. Este încă o performanță (antimorală) a capacității adaptative a omului de a trăi firesc, neproblematic în abominabil. Pe acest tărâm, sunt anulate pozițiile absolut opuse din universul de discurs – filologie sau cacologie, caligrafie sau cacografie, calofilie sau cacofilie ș.a.m.d. Pentru că înțelesurile lui *Kalos* au intrat totuși în conștiința maselor (ca să nu mai zic de elite),

am să precizez numai înțelesurile antonimului său. Am convingerea că acest exercițiu etimologic-semantic (ca și acela privind distincția *filozofie-filosofie*, asupra căruia voi reveni) va trezi lectorul din "somnul dogmatic". Înțelesurile adjectivului *Kakos* introdus în limbă de compusul *Kako-* sunt: rău nefast, primejdios, dăunător, pocit, hâd, slut, hidos, nefolositor, vicios, pernicios, rău intenționat, vătămător, greșit, păgubos, nefericit, bolnav, mizerabil, infam, abject, respingător, care nu face nici două parale, nenorocos, abuziv, infect, purulent, molipsitor, infecțios, mârșav, scabros, obscen, neloial și altele. Conviețuirea semantico-morală a lui *Kakos* cu antonimul său *Kalos* împiedică perceperea înțelesurilor de mai sus.

Ar trebui poate să semnalez faptul că, atunci când se loveau de asemenea apariții, vechii greci le izgoneau din natural în mitologic (sirenele, centaurii, sfinxul, grifonii etc.). Este semnificativ faptul că *eroii* erau la greci personaje civilizatoare, remarcate în lupta lor contra monștrilor Kalokakiei. Perseu o înfrânge pe Meduza cea cu șerpi în păr, Ulise îl orbește pe Polifem, Heracles ucide Cerberul și alte dihănii, Oedip dezleagă enigma Sfinxului. Presupun că o dată cu Adam, descoperitorul distincției dintre bine și rău, din paradis a fost izgonit și șarpele. Ceea ce nu-mi este clar în legătură cu exilarea în mit a personajelor teratologice este faptul dacă ea se făcea și din motive morale sau numai din rațiuni estetice (să nu uităm, în *Kalos* sunt și binele și frumosul cuprinse). De aceea, uneori mă îndoiesc de propria noastră dilemă: suntem oare înconjurați de o faună umano-fabuloasă sau simțul nostru moral ne face s-o percepem astfel? Și, totuși, este o falsă dilemă: fauna respectivă chiar ne înconjoară, iar simțul nos-

tru moral o și percepe. O faună omniprezentă, invadând toate mediile: piața, parlamentul, metroul, limuzinele, Lumea Veche, Lumea Nouă.

9. În capitolul "Nașterea tiraniei. Ambiguitățile contractului social" din volumul *O istorie a tiraniei. Eseu de hermenentică a ambiguității* (în curs de pregătire), am insistat asupra momentelor inițiale ale politicii, asupra trecerii de la fărădelege, anarhie și violență generalizată la o formă sau alta de autoritate și lege, procese posibile numai datorită luciditații. Am insistat acolo asupra a ceea ce Aristotel numea *aisymnetes*, iar Platon *nomothetes*.

10. John Lukacs, *The End of the Twentieth Century and the End of the Modern Age*, New York, Ticknor & Fields, 1993, p. 1.

11. O profundă analiză a comunității intelectuale franceze, a felului în care ea a răspuns la "trădările" comunismului, "tirania stângii" și "iresponsabilitatea morală" poate fi găsită în Tony Judt, *Past Imperfect. French Intellectuals, 1944-1956* (Berkeley: University of California Press, 1992).

12. H. Arendt, *op. cit.*, pp. 106-117, 326-340.

13. În ciuda erorilor comise în depistarea originilor filosofice ale totalitarismelor, mai ales când este vorba de analiza lui Platon, dar și a lui Hegel (care beneficiază de un cu totul alt tratament la dizidenții est-europeni), cartea de referință pentru conceptul de *societate deschisă* rămâne *The Open Society and its Enemies* de Karl R. Popper.

14. Tradus în *New York Review of Books* (June 10, 1993).

15. Charles Fairbanks, "Robert Conquest: An Appreciation", în *Humanities*, vol.14, nr. 3, May-June 1993, p. 14.

16. Teza susținută de Allan J. Janik și Stephen E. Toulmin este că au avut loc interacțiuni între mediul intelectual al Vienei și contextul social, politic și moral al imperiului, precum și între diferitele domenii ale artei și culturii de avangardă (de la muzica dodecafonică la arhitectură, de la pozitivismul legal la austro-marxism, de la Mahler la Rilke și Freud, de la jurnalismul politic al lui Karl Kraus la metodele analitice folosite de Boltzmann în termodinamică și la pioneratul lui Wittgenstein în filosofie, care au fost la fel de importante precum cele din interiorul domeniilor respective însele (am folosit, în timpul redactării, traducerea în franceză făcută de Jacqueline Bernard, sub titlul de *Wittgenstein Vienne et la modernité* (Paris: Presses Universitaires de France, 1978)). Analogia și continuitatea constă în faptul că ambele prăbușiri, cea a Imperiului austro-ungar și cea a totalitarismului comunist au produs în Europa Centrală înfruntarea dintre "degradarea culturii și societății" (cum scrie Karl Kraus) și mișcarea spirituală de înnoire, inițiată de intelectuali. Dacă reflectăm mai mult, este vorba de reacția societății civile față de mortificarea adusă de Leviathanul politic.

17. O analiză profundă și competentă a deosebirilor între diferite perioade, precum și a marilor deosebiri între țările membre ala "imperiului exterior" se găsește în Vladimir Tismăneanu, *Reinventing Politics. Eastern Europe from Stalin to Havel* (New York; The Free Press, 1992).

18. Vaclav Havel, "The Post-Comunist Nightmare", *NYROB*, May 27, 1993.

19. Cine citește presa vremii, poate observa adevărata "efervescență" intelectuală și adeziunea față de tânărul lider Ceaușescu. De pildă, în "Gazeta literară" din 22 august, 1968, nr, 34(825), atrage atenția o scrisoare colectivă, din care citez: "Suntem

mândri că P.C.R. militează neabătut pentru aplicarea consecventă a acestor principii, singurele menite să asigure unitatea reală și coeziunea comunității socialiste. Suntem absolut de acord cu poziția adoptată de tovarășul Nicolae Ceaușescu și suntem gata să facem totul pentru a apăra valorile fundamentale, patria noastră dacă va fi nevoie, construcția pașnică a socialismului în România" Semnează: Constanța Buzea, Valeriu Cristea, Magdalena Popescu, Eugen Simion, Lucian Raicu, Marcel Mihalas, Sânziana Pop, Grigore Arbore, Tita Chiper, Grigore Hagiu, Ilie Constantin, Alexandru Ivasiuc, Aurel Dragoș Munteanu, Virgil Mazilescu, Vintilă Ivănceanu, D. Țepeneag, Leonid Dimov, Petru Popescu, Adrian Păunescu, Cezar Baltag, Gheorghe Pituț, Mihai Ungheanu, N. Velea. În același număr mai semnează articole de protest Titus Popovici, Méliusz József, Eugen Barbu, Laurențiu Fulga, Arnold Hauser, Nichita Stănescu, N. Velea. Iar *România Liberă* ("cotidian politic de informație, reportaj și comentariu" publică în 22 august 1968, nr. 7414, în afară de cuvântul lui Ceaușescu, articolul "Sentimente de profundă solidaritate internațională", de Acad. prof. Andrei Oțetea; numărul din 23 august 1968 relatează despre lucrările Marii Adunări Naționale consacrate aceleiași invadări a Cehoslovaciei, în al cărei prezidii în afară de "stâlpii" obișnuiți, îi întâlnim pe Ilie Verdeț, Ion Iliescu, prim-secretar al C.C. al U.T.C., ministrul pentru problemele tineretului, Acad. Gheorghe Mihoc, rectorul Universității din București, artistul poporului Alexandru Ciucurencu, pe scriitorii Marin Preda și Meliusz Iozsef, iar dintre intelectuali iau cuvântul deputații Zaharia Stancu și Constantin Daicovici. *România Liberă* reproduce în 1 septembrie 1968 o cuvântare a lui

Ceaușescu la adunarea intelectualilor din Cluj, în care se referă la Ludovic al XIV-lea, spunând că nimeni nu poate să afirme "marxismul sunt eu". Va curge multă apă pe Dâmbovița până ce intelectualii să se dezmeticească în masă și să facă cu adevărat ceva. Și asta va fi abia după 22 decembrie 1989.

20. Vezi Dan Pavel, "Fără contract social", *Agora*, vol VI, ianuarie-iunie 1993.

21. Vezi Gabriel Liiceanu, *Apel către lichele*, *22*, nr. 1, 1990.

22. G. M. Tamás, "The Legacy of Disent", *Times Literary Supplement*, No. 4702, May 14, 1993. De altfel, numărul are ca temă Europa de Est.

23. Fenomenul desincronizării a produs, prin reacție, ideile sincronismului și protocronismului. Vezi în primul rând E. Lovinescu, *Istoria civilizației române moderne*, ediție, studiu introductiv și tabel cronologic de Z. Ornea (București: Editura Minerva, 1992). Un punct de vedere nuanțat se găsește la Mircea Eliade, care încearcă să împace tentații opuse în definirea culturii române, vezi articolele și studiile grupate în *Profetism românesc*, 2 volume (București: "Roza Vânturilor", 1990). Cea mai completă antologie de texte, privind definirea identității naționale și opțiunile culturale este *Dreptul la memorie. În lectura lui Iordan Chimet*, selecție și antologie de Iordan Chimet, 4 volume (Cluj: Dacia, 1992, 1993). O lucidă, pertinentă și obiectivă analiză a luptei dintre protoconiști și antiprotocroniști la Katherine Verdery, *National Ideology Under Socialism. Identity and Cultural Politics in Ceaușescu's Romania* (Berkeley: University of California Press, 1991), cu un titlu neinspirat tradus în românește de Mona și Sorin Antohi, *Compromis și rezistențe. Cultura română sub Ceaușescu* (București: Humanitas, 1994). Pentru

ultimele două cărți, vezi capitolul "Un «popor ales»: românii". Este demn de semnalat că, cu excepția unor Eugen Ionescu și Emil Cioran, fenomenul desincronizării nu a fost temeinic analizat. Pentru desincronizare și "complexele" de inferioritate din cultura română, vezi Mircea Martin, *G. Călinescu și «complexele» literaturii române*.

24. Eroarea "capitală" a părăsirii F.S.N.-ului inițial de către cei mai influenți și prestigioși membri ai săi nu a putut fi îndreptată nici măcar după aproape cinci ani de viață politică.

25. Pentru o abordare a discuției, din alt punct de vedere, vezi G. M. Tamás, "Socialism, Capitalism, and Modernity", *Journal of Democracy*, vol.III, No.3, July 1992.

26. Am folosit pentru prima dată termenul de "radicalism civic" în *Agora*, vezi nota(20).

Tirania intelligentsiei (II)

1. Am scris *Etica lui Adam* având în minte o pluralitate de obiective narative argumentative, precum și "pluralismul filosofic" de care vorbește Robert Nozick, în *Philosophical Explanations* (Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press, 1981). Astfel, am urmărit ambele strategii ale filosofiei: *argumente și dovezi*, pe de-o parte, *explicații*, pe de alta. După cum explică Nozick, un argument filosofic are un caracter *coercitiv*, întrucât este o încercare de a face pe cineva să creadă ceva, indiferent de faptul că vrea sau nu să creadă. "Argumentele sunt *puternice*" și sunt cele mai bune "când te *doboară*", ele "te

forțează" către o concluzie, dacă crezi premizele, *trebuie* să crezi și concluzia, etc. Exemplele cele mai la îndemână sunt argumentul ontologic sau premeditarea unor genociduri. *Explicația* filosofică intervine atunci când vrei să înțelegi o "problemă filosofică", să "înțelegi cum este sau poate fi ceva posibil". Prin urmare, trebuie să explici cum anume este posibil un lucru (să zicem, existența unui Dumnezeu perfect, bun, omniscient, omnipotent, etc.), dat fiind faptul că există sau pot fi presupuse anumite alte lucruri (existența răului în lume)? Este vorba de "incompatibilitatea logică" între anumite teze, explicații, teorii, ipoteze, argumente, iar până la urmă de găsirea unor "principii explicative mai profunde", care să elimine incompatibilitatea. Explicația filosofică se referă și la găsirea unor incompatibilități între teze, ipoteze, teorii aparent compatibile. Din motive de simplificare retorică a discursului, nu voi folosi o strategie explicită de filosofare, nici în primul sens, nici în al doilea, decât atunci când mi se va părea că este cazul. *Etica lui Adam* a fost scrisă și cu intenția de a arăta că o mulțime de probleme filosofice (de tip moral, politic, logic) nu pot fi nici argumentate, nici explicate. Este vorba de *antinomiile* semnalate de Kant în *Critica rațiunii pure*, cu opțiunea însă pentru precizările lui Hegel, din *Știința Logicii*, care arăta că sunt o infinitate de antinomii ale rațiunii (pure sau practice).

2. Ralf Dahrendorf, *Reflecții asupra Revoluției din Europa. Într-o scrisoare ce ar fi urmat să fie trimisă unui domn din Varșovia, 1990*, traducere de Marina Sandu (București: Humanitas, 1993), pp. 31-32.

3. Am auzit anecdota, dacă despre o anecdotă e vorba și nu chiar de o poveste adevărată, de la Vladimir Tismăneanu, la Café Central din Viena.

4. Pipes, *Russian*, subcapitolul "Lenin returns to Russia with German help", capitolul "The Bolshevik Bid for Power", pp. 389-393. Deși germanii au intenționat în mod deliberat "să creeze în Rusia cel mai mare haos posibil", astfel încât să scoată Rusia din război, atunci când l-au sprijinit pe Lenin și ai săi cu toate mijloacele, ei nu s-au deranjat să acorde atenție scopurilor revoluționare urmărite de aceștia. Pentru ei era suficient că înțeleseseră forța destabilizatoare a acestor "revoluționari de profesie". Celebra trecere a granitei de război, fără ca nimeni să nu-i întrebe nimic pe cei 32 de emigranți ruși plecați din Zürich cu un vagon blindat, precum și alte circumstanțe la fel de "senzaționale", toate acestea vorbesc de la sine despre rolul avut de guvernul german, prin intermediul serviciilor sale de spionaj, în finanțarea activităților bolșevice în Rusia, fapt care a dus în cele din urmă la cea mai distrugătoare "revoluție" din istorie.

5. Pipes, *op.cit.*, pp. 122-123.

6. Pipes,*op.cit.*,p. 122.

7. *Ibid.*

8. Pipes, *op.cit.*, p. 126.

9. *Ibid.*

10. Pipes, *op.cit.*, p. 128.

11. Pipes, *op.cit.*, p. 129.

12. Arendt, *op.cit.*, p. 322.

13. *Memoria*, nr. 3.

14. Vezi Gabriel Liiceanu, "Cioran sau filozofia ca antifilozofie", în *Cearta cu filozofia* (București: Humanitas, 1992), pp. 134-189 și Dan C. Mihăilescu, "Prefață" la Emil Cioran, *Revelațiile durerii* (Cluj: Echinox, 1990), pp. 5-29.

15. J.L. Talmon, *The Rise of Totalitarian Democracy* (Boston, The Beacon Press, 1952), p. 6-7.

16. Leon Volovici, *Nationalist Ideology and Antisemitism: The Case of Romanian Intellectuals in the 1930* (Translated from the Romanian by Charles Kormos, Oxford, New York, Pergamon Press, 1991)

17. Alexander F.C. Webster *The Romanian Legionary Movement: An Orthodox Christian Assessment of Anti-Semitism*, Center for Russian and East European Studies, University of Pittsburgh, 1986).

18. Conform unei estimări a lui Armin Heinen, *Die Legion "Erzengel Michael" in Rumänien* (München, 1986), în decembrie 1937, existau 34.000 de cuiburi legionare, deci circa 270.000 de militanți. Istoricul spaniol, care preia această informație, estimează că "nu este exagerat să acceptăm că în ianuarie 1941 numărul lor ajungea deja la o jumătate de milion", vezi Francisco Veiga, *Istoria Gărzii de Fier. Mistica ultranaționalismului* (București: Humanitas, 1993), traducere de Marian Ștefănescu. De asemeni, vezi preot Ștefan Palaghiță, *Garda de Fier spre reînvierea României. Însoțită de o Cronologie privind istoria Mișcării Legionare* (București: Editura "Roza Vânturilor", 1993), volum îngrijit de Alexandru V. Diță, cu o prefață de Dan Zamfirescu.

19. Ca un element anecdotic, trebuie să menționez aici faptul că un notoriu "artist plastic" contemporan, considerat un fel de "naș" spiritual al mișcării neolegionare, mi-a ținut o adevărată prelegere privind *puritatea* morală legionară. În mod deliberat, nu am verificat trimiterile documentare și bibliografice indicate de el, întrucât mi se pare mai semnificativ faptul că există o mitologie legionară, din care epigonii vor astăzi să-și tragă legitimitatea, distingându-se astfel de nazismul german, vinovat de Holocaust. Astfel, în 1936(?), la congresul nazist de

la München(?), unul dintre viitorii "sfinți" din Spania, Moța sau Marin, ar fi ținut o cuvântare clară și explicită, cu privire la caracterul creștin al legionarismului, net superior nazismului, ateu și "păgân" în același timp. Or, "sfințenia" și "puritatea" legionarilor îi împiedicau, în spirit creștin, să fie violenți. Ei erau victime ideale și se ofereau sacrificiului. Ulterior, "alții" au denaturat sensul pur al mișcării. Tot ca un element anecdotic, vreau să arăt că, ulterior, în urma unor articole și traduceri din *22*, "artistul plastic" m-a amenințat cu moartea. Am pus ieșirea lui pe seama faptului că, în ciuda interdicțiilor medicale și psihiatrice, el consuma dimineața alcool.

20. "Poimâine", *Criterion*, an I, nr. 1, 15 octombrie 1934, p. 5, în *Criterion*, reproducere anastatică, Editura Roza Vânturilor, 1990.

21. Vezi de pildă, articolul introductiv al lui N. Georgescu, intitulat *Mircea Eliade sau "nerăbdarea creației"*, la volumul Mircea Eliade, *Profetism românesc*, vol. II, *România în eternitate*, Editura "Roza Vânturilor", București, 1990. Într-o paranteză, autorul crede că expediază problema astfel: "(Cele circa 12 articole, majoritatea din 1937, care se vor grupa sub semnul cochetăriei sale cu mișcarea legionară se caracterizează izbitor și semnificativ prin scăderea flagrantă a nivelului intelectual și prin aerul artificial ce minează toată literatura angajată, mai ales atunci când angajamentul este foarte superficial și vădit interesat)". Pentru o părere complet opusă, dar aproape de adevăr, vezi Norman Manea, "Felix Culpa" în *On Clowns. The Dictator and the Artist* (New York: Grove Weidenfeld, 1992), pp. 91-123, articol apărut inițial în *The New Republic*.

Răspunzându-i istoricului evreu Victor Neumann, găzduit cu un studiu serios la rubrica *Tribuna liberă*, peste care este aplicată rubrica *Polemici*, în revista 22, cu articolul "Cultură și societate în România interbelică: N. Iorga și M. Eliade sau vechea și noua generație" nr. 31 și 32/1993, prozatoarea Gabriela Adameșteanu refuză o analiză serioasă a problemei pe motiv că nu ar exista "solide lucrări de referință asupra contextului interbelic". Cu alte cuvinte, trebuie disculpat prin cunoașterea împrejurărilor, a contextului. Dar tocmai contextul îl acuză: "Victor Neumann vorbește despre o «publicistică în favoarea mișcării legionare desfășurată timp de 11 ani». Alți autori (I.P. Culianu) indică o «alunecare» a lui Mircea Eliade pe teritoriul legionar care a durat 3 ani – 3-4-5 articole «într-adevăr jenante». Modul în care se face contestarea lui Mircea Eliade ca «model al culturii române», prin câteva citate și prin afirmații categorice, dar nelămuritoare încă, în absența unor solide lucrări de referință asupra contextului interbelic riscă să reamintească (măcar celor ce i-au trăit) procedura sumară din anii '50, când personalitățile culturii române erau măsurate pe patul procustian al luptei de clasă". Încercând să-l disculpe pe Eliade și să-l bagatelizeze pe Neumann, Adameșteanu folosește "tactica trivializării comparative" și, îl așează pe acesta din urmă în tabăra cealaltă, a radicalilor de stânga "cominterniști", din rândul cărora nu sunt înșirați decât activiștii comuniști evrei.

22. "De ce sunt intelectualii lași?", *Criterion* an I, nr. 2, 1 noiembrie 1934, *op.cit.*.

23. Dacă Mircea Eliade ar fi coborât în infern, spre deosebire de Orfeu, ar fi reușit s-o salveze pe Euridice.

24. Vezi replica semnată de Juliana Geran Pilon, adresată revistei *The New Republic*, dar neapărută acolo, ci în *22*, nr. 32/1993.

25. "Adevărații Arnoteni".

26. Vezi, de pildă (dar mai există zeci de astfel de calificative pentru democrația "burgheză"), "De ce imoralitate?", *Vremea*, an VII, nr. 363, 11 noiembrie 1934, în volumul Mircea Eliade, *România în eternitate*, *op.cit.*, p. 35.

27. "Destinul lui Panait Istrati", *Vremea*, an VIII, nr. 402, 25 august 1935, în M. Eliade, *Profetism*, *op.cit.*, p. 114.

28. "Mi se pare semnificativ destinul acesta al lui Istrati. Dacă el n-ar fi «aderat» – ca om și ca scriitor – la un partid politic, poate că opera i-ar fi fost mai împlinită și viața mai puțin sfârtecată de inutile cruzimi. Singura și marea armă a unui scriitor este independența sa față de orice formație politică; este conștiința misiunii sale, spirituale și naționale. Fără să știe, și copleșit de *omul* Istrati, *scriitorul* Istrati și-a trădat întâi misiunea față de sine și de opera sa. Cealaltă «trădare» (care era o încercare de reîntoarcere la autonomie, la libertate, la critică), față de comunism a fost mai puțin gravă. Istrati și-a primit pedeapsa pentru cea dintâi. Un scriitor atât de mare cum era el putea servi orice cauză neintegrându-se nici unei doctrine politice, nemilitând în nici un partid de luptă politică. *Omul* a biruit *scriitorul*. Istrati a uitat că cel mai mare bine pe care poți să-l faci oamenilor, nu-l poți pregăti decât singur și în libertate. Destinul s-a răzbunat; destinul care nu îngăduie ca inteligența, geniul și forța creatoare a unui scriitor să se risipească în alte munci decât cele ale spiritului". Eliade, *op. cit.*, p.

116. În schimb, radicalismul politic de dreapta i se părea lui Eliade o autentică "muncă a spiritului."

29. Vezi Father Webster, *op.cit.*

30. În această privință, în afară de înrudirea cu radicalismele politice de dreapta, dar și de stânga, legionarismul are o profundă afinitate cu fundamentalismele religioase. Și fundamentalismul islamic își legitimează *Jihad*-ul, "războiul sfânt", pe impuritatea lumii seculare, chiar dacă ea este democratică (fie de natură creștină sau islamică), fie totalitară, fie atee. Fundamentalismul islamic luptă pe mai multe fronturi, în afară de frontul religios, împotriva evreilor: atât împotriva capitalismului și consumerismului american (vezi explozia de la World Trade Center), cât și împotriva imperialismului sovietic (vezi războiul din Afganistan, unde au participat ca voluntari fundamentaliști islamici din peste 50 de țări) sau rus (vezi pătrunderea Islamului în fostele republici sovietice turkmene sau în cele din Asia Centrală).

31. Eliade, "Noul Barbar", în *Vremea*, an VIII, nr. 373, 27 ianuarie 1935, în vol. II din *Profetism românesc*, p. 54.

32. Pentru a nu fi greșit înțeles, mai bine să-mi explicitez observațiile. Aici nu este vorba de protocronism: când analizează în mod rațional fenomenul totalitar, Eliade nu poate să nu-i observe consecințele dezastruoase, delimitându-l net de legionarism; când sesizează similaritățile dintre legionarism și mișcările totalitare, Eliade (ca și Cioran sau Nae Ionescu) simpatizează cu nazismul sau stalinismul, lucru pe care Hannah Arendt nu l-ar fi putut niciodată face.

33. Vezi, de pildă, "Viitorul inteligenței?...", în *Vremea*, an VIII, nr. 372, 20 ianuarie 1935, în M.

Eliade, *Profetism*, vol. II, p. 53; "Reabilitarea spiritualității", în *Criterion*, an II, nr. 6-7, ianuarie-februarie 1935, în M. Eliade, *Profetism*, vol. II, p. 66-67.

34. Mircea Eliade, "Cum încep revoluțiile...", în *Vremea*, an VIII, nr. 380, 17 martie 1935, în M. Eliade, *Profetism*, vol. II, p. 70.

35. Mircea Eliade, "Cuvântul maselor", în *Vremea*, an VIII, nr. 391, 9 iunie 1935, în M. Eliade, *Profetism*, vol. II, p. 96.

36. Întreaga literatură legionară postbelică este una de disculpare, de aceea este irelevantă citarea ei aici. Cu toate acestea, sentimentul culpabilității este atât de puternic încât disculparea nu ajunge în stadiul negării totale a crimelor sau fărădelegilor, ci numai în stadiul aruncării vinei pe seama altora. Nu "adevăraților" legionari au fost vinovați, ci legionarii epigoni.

Jocul de-a a fi sau a nu fi.
Holocaustul (III)

1. Raul Hilberg, *The Destruction of the European Jews* (London: W.H. Allen, 1961), precum și ediția revăzută și definitivă, apărută la New York, în 1985.

2. De pildă, în Franța, după decenii de tăcere, minimalizare, mușamalizare sau de găsire a unor "țapi ispășitori" (cea mai profundă carte despre subiect rămâne, *Le bouc émissaire* a lui René Girard), discuția a revenit în prim plan. Faptul s-a petrecut mai ales după asasinarea lui René Bosquet, fostul șef al poliției din timpul primului-ministru Pierre Laval, amestecat în

deportarea în lagăr a copiilor evrei, precum și în alte crime. Pe de altă parte, seria aniversărilor de "50 de ani de la" declanșarea războiului, ocuparea Parisului, deportări, ca și a evenimentelor petrecute în lumea întreagă, a stârnit un val de dezbateri pretutindeni, inclusiv în Franța. Considerată opera unei mici coterii de fasciști și colaboraționiști, marginali și nereprezentativi pentru comunitatea națională, contribuția franceză la Holocaust s-a bazat până la un punct pe un antisemitism popular. Lucrul ar fi fost greu de prevăzut, iar o națiune în care realizările sociale și culturale ale evreilor francezi stăteau mărturie pentru integrarea lor cu succes într-o republică de cetățeni și într-o națiune în care, în timpul Revoluției Franceze, a fost primul stat-națiune european care i-a emancipat pe evrei. Or, "afacerea Dreyfus" fusese interpretată de către intelectualii luminați ca o etapă a integrării (deși, în lumina Holocaustului, ea poate fi interpretată exact invers, ca o criză de integrare). Asupra tuturor acestor probleme, vezi comentariul lui Tony Judt, "Betrayal în France", la cartea *The Holocaust, the French, and the Jew*, de Susan Zuccotti (New York: Basic Books, 1993), în *The New York Review of Books*, August 12, 1993, care cuprinde și o amplă bibliografie a problemei.

3. Pentru termenul de Holocaust vezi *Encyclopaedia Judaica*, vol. 8 (Ierusalim, 1978), pp. 828-906.

4. Noțiunea de crimă este definită în mod curent ca un act comis (sau omis) ce violează o lege care-l interzice (sau îl ordonă). Regimurile criminale sunt însă tocmai acelea care, prin redefinirea legii, fac crima să nu mai fie crimă. Orwell era fascinat de puterea totalitarismului de a transforma ceva în contrariul său. Crima în non-crimă. Răul în bine.

5. Asupra acestei probleme se revine pe larg în capitolul VI, cel despre regăsirea paradisului, unde Nietzsche și Heidegger – denumiți sofiștii modernității – sunt discutați în calitate de operatori ai acestei mutații).

6. Analiza acestei soluții ne va ajuta să înțelegem mai bine sensul unor expresii, precum "geniu al răului" sau "geniu al binelui"

7. Exclamația *"Dacă Dumnezeu nu există, atunci orice este permis!"* este introdusă de Dostoievski în contextul descrierii acelei categorii morale și profesionale a "revoluționarilor de profesie". În *Demonii*, Dostoievski descrie în termeni literari ceea ce Richard Pipes va descrie în termeni istorici. Cu toate acestea, dilemele morale implicate aici vor influența nu numai cultura politică a radicalismului de stânga, ci și pe aceea a radicalismului de dreapta.

8. Respingerea conceptelor etice și teologice se face nu din pricina falsității lor, ci din pricina ininteligibității, a lipsei lor de sens. Vezi traducerea în engleză la Rudolf Carnap, "The Elimination of Metaphysics through Logical Analysis of Language", în A.J. Ayer (ed.), *Logical Positivism* (Glencor: The Free Press, 1959).

9. Kenneth Jowitt, *New World Disorder. The Leninist Extinction* (Berkeley: University of California Press, 1992).

10. Termenul de *antisemitism* a fost folosit pentru prima oară de către ziaristul Wilhelm Marr, în 1879. Deși ura față de evrei era veche, în Evul Mediu ea avea un înțeles religios. Apariția termenului de *antisemitism* trebuie legată de stadiul nou al urii față de evrei, anume acela cu un conținut rasial. Oricum, termenul nu desemnează exact starea de excitare a

atitudinii de ură, întrucât semiți (urmașii lui Sem, unul dintre fiii lui Noe, deci unul dintre urmașii lui Adam) sunt și arabii, semiți fuseseră și fenicienii (deci și cartaginezii), babilonienii, asirienii, arameenii, etc. Practic, sfera de relevanță a termenului se referă la antiiudaism.

11. Acuzația de *deicid* a durat aproape două milenii. Oficial, catolicismul, sub influența Papei Ioan al XXIII-lea, i-a exonerat pe evrei de acuzația de deicid abia la Conciliul Vatican II, în 1962.

12. Pierre Manent, *Istoria intelectuală a liberalismului. Zece lecții* (București: Humanitas, 1992), p. 19. Citatele care urmează sunt din capitolul "Europa și problema teologico-politică", pp. 17-26.

13. Bernard Lewis, *Semites & Anti-Semites. An Inquiry into Conflict and Prejudice*, (New York, London: Norton, 1986), p. 116.

14. H. Arendt, *op. cit.*, p. 290.

15. Arendt, *op. cit.*, p. 291.

16. *Ibid.*

17. Arendt, *op. cit.*, p. 293.

18. Arendt, *op. cit.*, p. 294.

19. *Ibid.*

20. Arendt, *op. cit.*, p. 296.

21. *Ibid.*

22. Arendt, *op. cit.*, p. 297.

23. Arendt, *op. cit.*, p. 302.

24. Dosarul 104/1940, volumul E, filele 158-164, aflat la Arhivele Statului, București, fond Ministerul Justiției, Direcția Judiciară. Citat în *Martiriul evreilor din România, 1940 -1944. Documente și mărturii*, Cuvânt înainte de Dr. Moses Rosen, publicat de Centrul pentru Studiul istoriei evreilor din România, București: 1991, p. 3 - 13.

25. Vezi *Monitorul Oficial* nr. 183, 9 august, 1940.

26. Extras din *Statutul juridic al evreilor și legislația românizării*, lucrare întocmită de avocat Gh. Dumitraș-Bițoaică, București, 1942, *apud. Martiriul*, p. 14-21. Citatele care urmează sunt din acest document. Vezi, de asemenea, *Evreii din România între anii 1940 -1944*, volumul I, *Legislația antievreiască*, prefață Șef Rabin dr. Moses Rosen, volum alcătuit de Lya Benjamin, coordonator științific Sergiu Stanciu (București: Editura Hasefer, 1993).

27. Arendt, *op. cit.*, p. 275.

28. Cifre date de Institutul Central de Statistică, Oficiul de studii, Memoriu asupra populației evreiești înainte și după detașările de teritorii din 1940, în Jean Ancel, *Documents Concerning the Fate of Romanian Jewry During the Holocaust*, vol. X, p. 50, *apud. Martiriul*, p. 15, notă.

29. Documentul 15, în *Martiriul*, p. 43.

30. Vezi, de pildă, colecția revistelor *Zig-Zag* și *Expres Magazin* din anii 1990-1993, mai ales din perioada editării lor de către Ion Cristoiu.

31. Documentul 80, în *Martiriul*, p. 166-167.

32. Documentul 82, *Martiriul*, p. 177. Diplomatul francez menționează chiar și românii "din drojdia societății", care au participat la asemenea acte. O confirmare târzie a acestei incredibile atitudini filoruse a "moldovenilor" o auzim mereu astăzi din partea multor cercuri politice ale fostei Moldove Sovietice, încă legate prin interese complexe mai mult de Moscova decât de București.

33. Mă refer la John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971); Michael Walzer, *Spheres of Justice. A Defense of*

Pluralism and Equality (New York: Basic Books, 1983).

34. Sergiu Selian, *Istoria unui genocid ignorat* (București: Silex, 1994), p.5. Lucrarea conține și o bibliografie a problemei în armeană, turcă, română, engleză, franceză. Citatele care urmează cu privire la genocidul armean aparțin acestei cărți.

35. "Câteva cifre privind importanța elementului armean sunt elocvente: la sfârșitul sec. XIX, din 98.000 meșteșugari, 68.000 erau armeni; din 150 industriași – 137; din 166 comercianți importatori – 141; din 150 comercianți – 127; din 37 mari bănci 32 aveau capital armenesc. În sec. XIX, 29 armeni au deținut rangul suprem de pașă în ierarhia guvernamentală; 22 au fost miniștri; printre altele, ai finațelor, comerțului, comunicațiilor, afacerilor externe; 33 reprezentanți armeni au fost aleși în Parlamentul otoman constituit după 1876; 7 ambasadori, 11 consuli generali, sau consuli, 11 profesori universitari și 41 oficialități de rang înalt au fost armeni".

36. Este simptomatică împletirea dintre factorii geopolitici și psihopatologia percepției colective a identității unui popor. Ca și germanii mai târziu, otomanii erau un popor frustrat de pierderea unui șir de războaie, a unui imens imperiu. Câtă vreme imperiul a fost în expansiune, armenii au dus-o bine. La acestea s-au adăugat "incapacitatea otomanilor de a concura dezvoltarea sistemului capitalist occidental și de a introduce modernizări și reforme", "renașterea culturală și politică a naționalităților influențate de progresul european", presiunea puterilor europene pentru ca Poarta să dea "autonomie administrativă" provinciilor armenești,

clauză care nu a fost niciodată dusă la împlinire, deși se găsea în Tratatul de la San Stefano, fiind repetată în articolul 61 al Tratatului încheiat la Congresul de la Berlin, în 1878. După un an, arată Sergiu Selian, "de sub liberalismul otoman apărea nostalgia pentru un imperiu universal, exprimată prin panislamism, a cărui ideologie viza resuscitarea originii asiatice a turcilor în intenția de a regrupa toate popoarele turanice din Anatolia până în Altai, într-un imperiu care să se întindă din Constantinopol până în China, înlăturând din cale toate obstacolele; mai întâi armenii, apoi arabii și la urmă rușii". Decăderea geopolitică a dus la căutarea unui nou motor pragmatic, a unui nou mit politic, capabil să readucă gloria de altădată. Or, acest mit combina naționalismul, rasismul și islamismul, întrucât era îndreptat "nu numai împotriva naționalităților nemusulmane – greci, armeni, evrei, sârbi, bulgari ci și împotriva musulmanilor neturci – arabi, sirieni, kurzi, șiiți, albanezi".

37. Este suficient a cita numai una dintre piesele grele la dosarul crimei în masă premeditate de către turci. Astfel, în 1911, după ciocnirile dintre diferitele aripi din cadrul Comitetului partidului "Unire și Progres" (culmea, un *partid liberal*), secretarul general al partidului dr. Nazâm, declara la congresul partidului, de la Salonic: "*Strămunii noștri au venit din Turan. Orizontul nostru politic e deschis acum în această direcție și este de datoria noastră să materializăm unitatea raselor turcice de la Mediterana la Ural. Unicul obstacol e chestiunea armeană. Armenii din imperiu trebuie eliminați*".

38. H. Arendt, *The Origins*, p. 302.

39. Nu este lipsit de importanță să amintim că, în tinerețea sa, înainte de a se converti la creștinism,

Augustin aderase la maniheism. Sedus de raționalismul acestei doctrine teologice etice și politice, el ajunsese să justifice prezența răului în lume din punct de vedere teoretic. Despre evoluția ulterioară a lui Augustin, vezi capitolul 5.

40. Relativizarea valorilor a condus și la o criză majoră a creștinismului. Simțind criza credinței în rândul creștinilor, ca urmare a asaltului moralității liberale, Papa Ioan Paul al II-lea a consacrat una dintre cele mai importante și mai recente enciclice ale catolicismului, *Veritas Splendor*, distincției dintre bine și rău. El argumentează că binele este în mod clar distinct de rău, că ceea ce este drept este drept, iar ceea ce este greșit – este greșit. Papa a definit între relele radicale care-și fac lucrarea în lume genocidul, tortura, sclavia. De asemeni, între rele el mai situează euthanasia, contracepția, homosexualitatea, masturbarea, sexul premarital, avortul, însămânțarea artificială, violul. Fiecare dintre ele ar merita o dezbatere istorică și morală. pe care ne-o propunem s-o purtăm în alt context.

41. Leon Wieseltier. "After Memory". în *The New Republic*, May 3, 1993, p. 18.

42. În afară de evrei, naziștii au mai omorât în lagărele de concentrare ruși, țigani, homosexuali, handicapați, membri ai unor secte religioase, francmasoni, comuniști, precum și un număr enorm de polonezi. În programul lor de arianizare, "problema evreiască" era doar unul dintre capitole, cel mai important și cel mai urgent -- de aceea el și reprezenta o "problemă" – după care programul de purificare rasială. "morală". fizică. ideologică ar fi continuat și la celelalte capitole.

43. Mă refer la cărțile dedicate de Robert Conquest istoriei sovietice, cum ar fi *The Nation Killers, The Harvest of Sorrow, Soviet Collectivization and the Terror Faminy, The Great Terror Stalin's Purges of the Thirties, Tyrants and Typewriters. Communiqués from the Struggle for Truth, Russia after Khrushcev, Stalin. Breaker of Nations.*

44. Asta ar putea să fie o definiție a naționalismului – narcisismul.

45. Vezi *Martiriul evreilor din România, 1940 -1944. Documente și mărturii.*

Este semnificativ faptul că fostul rabin șef, Moses Rosen, scrie în cuvântul înainte: "... facem un serviciu poporului român sau îl deservim prin publicarea acestor documente?

.... am greși nepermis dacă am lăsa poporul român, intelectualii, tineretul său, să fie din nou otrăvit de idei rasiale, de minciuni și calomnii, de teorii fasciste, antisemite.

E nevoie de adevăr și numai de adevăr. Vremurile hitlerismului și stalinismului au apus. Nu ni se mai poate băga călușul în gură. iar rostind adevărul, suntem convinși că toți oamenii de bună credință și animați de o adevărată dragoste de țară ne vor înțelege și ne vor ajuta să închidem un zguduitor capitol de istorie și să pășim laolaltă spre înfăptuirea armoniei și înfrățirii între diversele etnii și religii din această țară".

46. Naționaliștii moderați, deși revendică nordul Bucovinei și Basarabia, când vine vorba de Transnistria afirmă că nu a fost niciodată "pământ românesc". Or, comiterea crimei abominabile în masă în afara pământului sacru, strămoșesc devine astfel cu

totul altceva. Chiar dacă nu este pământ românesc, Transnistria face parte din istoria națională.

47. Ca de obicei, înainte de a se dovedi că s-a înșelat și înainte de a-și schimba cu nonșalanță opiniile contrazise de fapte, directorul gazetei populiste *Evenimentul zilei* a afirmat tranșant: "România n-a trimis, în timpul războiului evrei în lagărele de exterminare" ("Am ajuns și în «Caracatița»!", în *Evenimentul zilei*, 19 iulie, 1993, p.1). Acest domn cunoaște mai bine evenimentele decât evreii martori oculari, care au scăpat, după ce și-au văzut rudele, prietenii și cunoștințele omorâți de trupele române. Căutând să câștige cu orice preț simpatia publică și să măgulească în mod îndoielnic demnitatea națională, "directorul de conștiință" a negat până și caracterul criminal al extremei drepte autohtone: "Noi, românii, am cultivat de-a lungul a 45 de ani de comunism teza unui așa-zis fascism sălbatic românesc!" La fel precum alți revizioniști – înregimentați în Mișcarea pentru România, caricatura Mișcării legionare, sau afiliați la *Gazeta de Vest* (Timișoara), sponsorizată de fostul legionar I.C. Drăgan, sau independenți, precum pictorul S. Dumitrescu – Ion Cristoiu cere falsificarea adevărului despre legionarism, pe modelul revizionismului pro-antonescian: "Dacă în cazul lui Antonescu s-a mai făcut câte ceva, în cel al legionarilor am rămas la imaginea bătătorită timp de decenii de propaganda comunistă". Convins de propria dreptate, editorialistul cel mai prolific al momentului îl critică pe românul cel mai votat al momentului cu pricina: "Sub același semn, președintele n-a schițat nici un gest de protest față de imaginea falsă din Muzeul Holocaustului de la Washington despre atitudinea românilor față de evrei în timpul războiului". Norocul comentatorului

dâmbovițean este că popularitatea editorialelor sale nu trece de limitele geografice ale difuzării autohtone a revistei, pentru că U.S. Holocaust Memorial din Washington, D.C. este un muzeu federal, iar administrației americane nu i-ar place să fie acuzată de minciună, mai ales că arhivele deținute îi susțin cu dovezi tezele istorice.

48. De fapt, *Etica lui Adam* s-ar mai fi putut numi *Adam în țara paradoxurilor*. Asta îmi aduce aminte de cartea pe care voiam s-o scriu despre America, după primele trei luni de ședere acolo, *Imperiul lui Zenon*. Am găsit însă atâtea aporii încât m-am gândit că "Ahile și broasca țestoasă" nu reprezintă decât un instrument prea rudimentar. Și-atunci, l-am inventat pe Adam. Mai bine-zis, l-am redescoperit.

49. Să nu uităm "experimentul Pitești".

50. Poporul are o zicală: "*a fi om*". Oare ce înseamnă ea? Și n-ar trebui să ne gândim că are o valabilitate universală, pentru toți cei care sunt oameni?

Un "popor ales": Românii(V)

1. *Geneza* (II, 12).

2. John Lukacs, *The End of the Twentieth Century and the End of the Modern Age*, (New York: Ticknor & Fields, 1993), p. 109.

3. *Isaia* (XXV, 6-7).

4. Etienne Gilson, *La Philosophie au Moyen Âge, tome I, Des origines patristiques à la fin du XII-e siècle*, (Paris: Petite Bibliothèque Payot, 1969), p.159.

5. Gilson, *op. cit.*, p. 158.

6. *Ibid.*, p. 155.

7. Prin el, privilegiul religios al poporului evreu se reduce la cel de a-l fi ales pe Dumnezeu ca martor (*Romani*, II, 1-2), iar condiția mântuirii devine aceeași pentru toate popoarele, fiind determinată de dreptatea credinței, iară nu de respectarea Vechii Legi (*Romani*, IV, 13-17; IX, 6-13).

8. *Isaia*, LX, 11-12.

9. Augustin în *De Civitate Dei*, afirmă *Civitas Dei quae est sancta Ecclesia* (VIII, 24), *Civitas Dei, hoc est ejus Ecclesia* (VIII,16) *Christus et ejus Ecclesia quae civitas Dei est* (XXVI, 24).

10. Gilson observă că prin "Augustinismul politic" se pot înțelege trei obiecte diferite: "le principe même d'une société surnaturelle fondée şur la Sagesse chrétienne, essentiellement distincte de l Etat mais compatible avec lui; les conséquences pratiques tirées de ces principes par Augustine lui-même sous le coup de la chute de Rome; les conséquences pratiques tirées plus tard des mêmes principes par d'autres penseurs chrétiens dans des circonstances politiques différentes" (Gilson, *op. cit.*, p.170).

11. Dezvolt această cercetare într-o altă carte, *O istorie a tiraniei, Eseu de hermeneutică a ambiguității*, în care insist numai asupra analizei puterii politice.

12. H.-X. Arquillière, *L'*augustinisme politique. *Essai sur la formation des théories politiques du Moyen-Age*, deuxième édition revue et augmentée, (Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1955), p.65.

13. Arquillière, *op. cit.*, p. 201.

14. Vezi Etienne Gilson, *Les métamorphoses de la Cité de Dieu*, (Louvain, Paris: Publications Universitaires de Louvain, Librairie Philosophique J. Vrin, 1952), în special capitolele "Les origines du problème" și "La Cité de Dieu", p. 1-74.

15. *Romani*, XIII, 1-2 și 7.

16. Gilson, *La Philosophie*, p. 9-10.

17. Gertrude Himmelfarb, "The Dark and Bloody Cross-roads. Where Nationalism and Religion Meet", in *The National Interest*, Summer 1993, p.61.

18. Vezi studiul lui Isaiah Berlin, "Nationalism", în volumul *Against the Current. Essays in the History of Ideas* (1980), precum și John Lukacs, *op. cit.*

19. Samuel P. Huntington, "The Clash of Civilisations?" în *Foreign Affairs*, Summer 1993.

20. Huntington, *op. cit.*, p. 22.

21. Este interesant de semnalat faptul că verbul *a naționaliza* înseamnă în primul rând a converti (un sector industrial, agricol, comercial, de servicii publice, împreună cu mijloacele de producție asociate) trecându-l din proprietatea și controlul privat în cel guvernamental, de stat. Abia în al doilea rând înseamnă a face național în caracter, a imprima un caracter național, a adapta la specificul național, precum și a accepta pe cineva ca cetățean sau național.

22. Pentru sensul în care folosesc acest termen, capitolul despre "Tirania Intelligentsiei".

23. Într-una dintre numeroasele recenzii publicate despre numărul special din *Polis*, pe tema *Naționalismul: trecut, prezent, viitor*, unde studiul meu "Deșteaptă-te române!" a apărut, Gabriel Andreescu (cu obișnuita practică a deformării sensurilor) cita, în *22*, tocmai acest fragment. Scos din context, textul "naționalismul românesc pe care, datorită subtilității și complexității sale, îl consider paradigmatic pentru naționalism în general" poate părea o pledoarie pentru naționalism. Dacă G.A. ar fi citit cu adevărat studiul meu și dacă prejudecățile nu i-ar fi întunecat judecățile, ar fi înțeles că, la fel ca întregul studiu, calificarea naționalismului românesc ca "subtil și

complex" este o judecată de fapt, nu una de valoare. De fapt, m-am amuzat cu privire la pendularea comentatorilor între calificative precum "antiromân", și "naționalist subtil".

24. În timp ce la Platon, Socrate desemna eul narativ, la Aristotel, Socrate era folosit în mod generic, pentru a desemna X-ul din celebrele sale silogisme:

Orice om este muritor

Socrate este om.

Socrate este muritor.

"A fi muritor" reprezintă factorul inclusiv cu cea mai mare relevanță în discuția noastră.

25. Pentru a evita alte denaturări ale recenzenților, le atragem atenția că, în ceea ce privește subiectul naționalismului, dacă vor să înțeleagă *Etica lui Adam*, ar trebui să înceapă cu paragraful ce precede nota de față.

26. Leo Strauss observa că abandonarea de către gândirea germană a ideii de drept natural a condus către un relativism fără limite, aproape către ideea că "orice drept este pozitiv, altfel spus că este determinat exclusiv de legislatori și de tribunalele diferitelor țări", iar până la urmă la "soluția finală", la Holocaust. Leo Strauss avertiza că influența gândirii germane asupra celei americane în renunțarea la dreptul natural (pentru o țară care-și datorează unicitatea și măreția și acestei idei) echivalează cu o revanșă a învinșilor asupra învingătorilor din cel de-al doilea război mondial. În *Natural Right and History* (Chicago: The University of Chicago Press, 1953), pp. 12-16.

27. Charles Tilly, "National Self-Determination as a Problem for All of Us", în *Daedalus*, Summer 1993, pp. 30-31.

28. Himmelfarb, *op. cit.*, p. 60. Autoarea citează acest fragment din John Stuart Mill, *Considerations on Representative Government*: "Acolo unde sentimentul naționalității este prezent cu vreo forță oarecare, există o ocazie *prima facia* pentru a uni toți membrii naționalității sub aceeași formă de guvernământ, o guvernare aparte pentru ei înșiși. Asta echivalează cu a spune că problema guvernării trebuie decisă de către cei guvernați"

29. Folosesc acest concept în sensul definit de către Benedict Anderson, în *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (London: Verso, 1983), pp. 13-15, adică de comunități (națiuni) ai căror membri nu se pot cunoaște unii pe alții, ceea ce îi determină însă să se relaționeze în "imaginea comunității lor". Anderson vorbește și de naționalități mai noi, care nu sunt decât versiuni "piratерești" ale celor vechi, modelate pe ele și deci "imaginate" într-un sens mecanic, derivat. O "comunitate imaginată" este o comunitate reală, nu fictivă, în care predomină factorul reprezentare, iară nu viața în comun, comunitară. Este important de arătat că pentru mulți călători, istorici, învățați europeni sau orientali, percepția cu privire la aceste probleme a fost identică cu autopercepția reprezentanților elitelor autohtone (argument folosit, de altfel, în propaganda naționalistă)

30. Pentru axa istorică, analize relevante pot fi găsite în cărțile lui Katherine Verdery, *National Ideology Under Socialism. Identity and Cultural Politics in Ceaușescu's Romania* (Berkeley: University of Clifornia Press, 1991), tradusă în românește de Mona și Sorin Antohi, cu titlul *Compromis și Rezistență. Cultura*

română sub Ceaușescu (București: Humanitas, 1994), însă din traducerea românească lipsește chiar capitolul la care mă refer aici "Antecedent's: National Ideology and Cultural Politics în Presocialist Romania", pp. 27-71, și Iordan Chimet, *Dreptul la memorie*, selecție și antologie în 4 volume (Cluj: Dacia, 1992, 1993, pe care le-am comentat tot în *Polis*, nr. 2. 1994, în "conflictul interpretărilor sau al civilizațiilor?"

31. Îmbinarea aceasta poate fi urmărită în orice program social revoluționar sau mișcare de eliberare națională, începând de la "Proclamația de la Islaz" și terminând cu documentul adresat țării de C.F.S.N. pe 22 decembrie 1989.

32. Sunt în dezacord în cele ce urmează cu G.M. Tamás, al cărui studiu "Old Enemies and New. A Philosophical Postscript to Nationalism", pregătit pentru *Studies in East European Thought*, pp. 107-126, 1993, Kluver Academic Publishers, Netherlands, susține că nu există ceea ce se poate numi naționalism cu valențe de filosofie politică sau chiar de doctrină politică. În ciuda admirației pe care i-o port, trebuie să spun că Tamás se înșeală atunci când arată că naționalismul se opune valorilor filosofiei. în special valorilor filosofiei clasice. Iar contraargumentul de care mă servesc este chiar ideologia naționalismului românesc, care se constituie într-o filosofie originală, chiar dacă aberantă, însă în perfect acord cu valorile filosofiei clasice. Cred mai degrabă în opoziția pe care Leo Strauss a teoretizat-o, cea dintre filosofia politică a modernității și valorile filosofiei clasice. Negarea acestora din urmă a condus la Holocaust, iar filosofia politică naționalistă românească își are o substanțială contribuție la proces. Prin urmare, chiar în coerența ei

logică, ideologia naționalismului este contradictorie, ceea ce conduce la ambiguitate morală, fatală în plan politic.

33. Șt. Bârsănescu, "Încercare asupra spiritului românesc. Introducere", în revista *Ethos* (revistă cu sediul la Iași, dar evacuată în fața înaintării armatelor sovietice, la Alba-Iulia) anul 1, aprilie-iunie 1994, în *Dreptul la memorie*, volumul III, pp. 247-282.

34. Pentru o tratare a dilemelor politice, politologice, geopolitice și etice care decurg de aici, vezi Dan Pavel, "Noul Leviathan. Imperialism naționalist, radicalism strategic și morală" în *Sfera Politicii*, 14/1994.

35. Bârsănescu, *op. cit. apud.* Chimet, III, p. 248-249.

36. *Ibid.*, p. 253.

37. Camil Petrescu, studiile "Suflet național. Analiza descriptivă a termenului" și "Încercare fenomenologică despre conștiința românească", în *Teze și antiteze* (București: Editura Cultura Națională, 1936), în Chimet, *op. cit.*, Vol. III. pp. 49-63.

38. Leo Strauss, *Persecution and the Art of Writing* (Chicago: Chicago University Press, 1952). reeditată în 1988, și *The City and Man* (Chicago: Chicago University Press, 1964).

39. Mircea Vulcănescu, "Dimensiunea românească a existenței. Schiță fenomenologică" în *Izvoare de filosofie*, vol. II, București, 1943, în Chimet, *op. cit.*, vol. III, pp. 283-326

40. Constantin Noica. *Pagini despre sufletul românesc* (1944), *Rostirea filosofică românească* (1970), *Creație și frumos în rostirea românească* (1973), *Eminescu sau Gânduri despre omul deplin al*

culturii românești (1975), *Sentimentul românesc al ființei* (1978).

41. Nu întâmplător, una dintre cele mai profunde analize care s-au scris vreodată despre dialogul *Cratylos* de Platon este semnată de Noica, în Platon, *Opere*, Vol. III (București, Editura științifică și enciclopedică, 1978).

42. Eric Hobsbawm și Terence Ranger, editori, *The Invention of Tradition* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983) pp. 13, 263.

43. B. Anderson, *Imagined*, capitolul "The Cultural Roots of Nationalism".

44. Pentru o viziune mai nuanțată și o analiză a *pattern*-urilor clasice și moderne ale naționalismului, vezi John A. Hall, "Nationalism Classified and Explained", în *Daedalus*, Summer 1993, pp. 1-28.

45. Georges Sorel, *Reflexions sur la violence* (scrisă în 1906), din motive de timp și împrejurări ale redactării, citez dintr-o traducere englezească apărută în *Communism, Fascism, and Democracy. The Theoretical Foundations*, second edition edited by Carl Cohen (New York: Random House, 1972), p. 300. Sublinierea din text îmi aparține.

46. În capitolul "Tirania intelligentisiei".

47. Horia Sima, *Menirea naționalismului*, Salamanca: Publicaciones de la asociacion cultural Hispano-rumana, 1951), apărută la noi, (București: Vremea Imex, 1993). Deși *a posteriori*, cartea nu reușește să șteargă cu buretele argumentelor faptele atroce ale "revoluției naționale" din Europa.

48. Liah Greenfeld, *Nationalism. Five Roads to Modernity* (Cambridge, Massachussetts: Harvard University Press, 1992), pp. 19-23, dar și articolul ei din numărul special consacrat de *Daedalus*, Summer 1993.

problemei naționalismului, "Transcending the Nation's Worth".

49. G. Himmelfarb, *op. cit.*, pp. 57-58.

50. Vezi, de pildă, Corneliu Zelea Codreanu, *Din luptele tineretului român (1919-1930)*, culegere de texte (Editura Fundației Buna Vestire, ediția a treia, 1993).

51. E. Lovinescu, *Istoria civilizației române moderne*, ediție, studiu introductiv și tabel cronologic de Z. Ornea (București: Editura Minerva, 1992), colecția "Biblioteca pentru toți", vezi capitolul I, volumul I.

52. Vezi Isaiah Berlin, *Vico and Herder. Two Studies in the History of Ideas* (New York: Viking Press, 1976), pp. 145-216.

53. L. Greenfeld, "Transcending", p. 50.

54. Vezi "Prefața" lui Nae Ionescu la Mihai Sebastian, *De două mii de ani*, reeditare (București: Humanitas, 1990).

55. Hans J. Morgenthau, *Politics among Nations. The Struggle for Power and Peace*, revised by Kenneth W. Thompson, (New York, St. Louis, Toronto: McGraw-Hill, 1993, first edition in 1948), p. 15.

56. Ca atunci când ei se ocupă de problema binelui. De aceea, exemplele negative sunt ușor de găsit.

57. Vezi Dan Pavel, "Comunism și antisemitism" în *22*, nr. 27, 1991.

58. Vezi capitolul "Mistica numerelor: 1968 și 1989".

59. Una din singurele analize competente asupra *ideologizării literaturii* îi aparține lui Adrian Marino, *Biografia ideii de literatură. Secolul 20 Partea 1, vol.III Cluj: Dacia, 1994.*

60.Vezi Dan Pavel, "Comunism și antisemitism", în 22, nr. 27, 1991.

61. Vladimir Tismăneanu," The Tragicomedy of Romanian Communism", *Eastern European Politics and Society* Vol. 3, No. 2, Spring 1989, p. 355.

62.Vezi Louis Rapaport, *Stalin's War Against Jews* (New York: Free Press, 1990).

Armageddon (V)

1. Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, traducere, cuvânt introductiv și note de Alexandru Surdu (București: Humanitas, 1991), p. 35. Vezi și p. 124.

2. Wittgenstein, *op. cit.*, p. 121.

3. Proiectele lui Braudel, ale întregii "școli de la Annales", istoriile mentalităților, istoriile ideilor sunt părți ale tendinței apocaliptice de a rescrie istoria. Nimic nu poate fi lăsat pe dinafară la Judecata de Apoi. Acolo vor avea sens istoria vieții private, cea a femeii, istoria iubirii, a durerii, a trădărilor, istoria nebuniei, a fricilor, a bolilor, a răspândirii invențiilor, a torturii, etc.

4. După cum s-a văzut în capitolul despre Holocaust, Himmler îi îndemna pe ofițerii S.S. să țină în secret istoria genocidului, a milioanelor de morți exterminați. Or, până acum nu am citit vreo istorie modernă în care să se includă măcar un capitol consacrat istoriei oamenilor aflați în detenție, în lagăre, a celor torturați.

5. Platon, ca și Socrate, m-ar contrazice, deoarece ei n-au încetat să arate că poeții nu au știut niciodată ce fac.

6. Sunt împotriva ambelor, deoarece eu propun reinventarea istoriei ca propedeutică la Judecata de

Apoi, unde criteriile folosite sunt faptele, valorile, intențiile, sufletul, spiritul.

7. Mă refer la ultima sa carte cu privire la acest subiect; Giovanni Sartori, *The Theory of Democracy Revisited*, 2 volumes (Chatam, New Jersey: Chatam House Publishers, 1987).

8. Sartori, *op. cit.*, p. 3.

9. Sartori, *op. cit.*, pp. 152, 156, 166-167, 169, 206.

10. Vezi sub capitolele "Fact and Value" și "The Basis of Value", în Robert Nozick, *Philosophical Explanation* (Cambridge, Massachusetts: Belknap Press, 1981), pp. 535-570.

11. Să nu uităm că una dintre scrierile aristotelice este *Respingerile sofistice*.

12. Platon, *Republica*, în *Opere*, volumul V (București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1986), traducere de Andrei Cornea, 359c, p. 122.

13. *Ibidem*, 359d-360b, pp. 122-123. M-am ocupat pe larg de acest episod în volumul *O istorie a tiraniei. Eseu de hermeneutică a ambiguității*, în curs de elaborare.

14, Aristotel, *Etica Nicomahică*, traducere, studiu introductiv, comentarii și index de Stella Petecel (București: Editura Științifică și Enciclopedică, 1988), 1094a 27-29, 1095 6-7, 1099b 30-34.

15. Nu punem la socoteală cazurile în care victimele înseală supraviețuitorii sau în care urmașii lor și-au făcut singuri dreptate – așa cum s-a întâmplat cu "Operațiunea Nemesis", când armenii i-au urmărit prin toată lumea pe conducătorii genocidului din Turcia, șefii partidului de guvernământ și ai guvernului.

16. Dezbaterea a fost reprodusă, sub titlul "Cultura de masă – imagini și probleme", în *Sinteza*,. nr. 95/1993.

17. Emile Durkheim, *Despre sinucidere*, traducere de Mihaela Calcan (Iași: Institutul European, 1993) p. 316-317.

18. Vezi articolul "Killing the Psychic Pain" de Anastasia Toufexis (cu informații furnizate de James Geary, din Amsterdam și Alice Park, din New York), *Time* (versiunea internațională, July 4, 1994).

19. Eseul "Medicine for the Soul", de Claudia Wallis, tot în ediția internațională a lui *Time*, July 11, 1994. Consider că presa americană este una dintre cele mai înalte expresii ale spiritului culturii de masă. Lipsită de inhibiții, de un înalt profesionalism, apelând la savanții sau specialiștii cei mai competenți din domeniile pe care le analizează, dar în același timp lipsită de scrupule și de principii, presa americană de prima mână este locul unde se experimentează cele mai noi idei, unde sunt anunțate, comentate, cântărite, aprobate și respinse cele mai neobișnuite teorii, ipoteze, cărți, filme, fapte sociale, evenimente politice.

20. Una dintre cele mai coerente expuneri ale problemei îi aparține lui Paul Edwards, în capitolul "Body, Mind and Death", din *A Modern Introduction to Philasophy. Readings from Classical and Contemporary Sources*, revised edition by Paul Edwards and Arthur Pap (New York: The Free Prees, 1965), de unde am scos și trimiterile de mai sus. Lucrarea conține și o largă bibliografie a problemei.

21. "Îi lipsește o doagă", după cum afirmă bunul-simț popular într-o zicală cu valoare de judecată de fapt.

22. *Ieșirea*, 20,4-5.

23. Jean Delumeau, *Frica în Occident (secolele XIV-XVIII). O cetate asediată*, 2 volume, traducere, posfață și note de Modest Morariu (București: Meridiane, 1986).

24. Vezi articolul lui James Hitchcock, "Murder as One of the Liberal Arts", *The American Scholar*, vol. 63, N. 2, Spring 1994.

25. Vezi "The Tortuos Tale of a Serial Killer" de Stanley Holmes, *Newsweek*, April 25, 1994.

26. Alasdair Palmer, "A Dead Clever Way To Make Money", *Spectator*, 28 May, 1994.

27. Nozick, *op. cit.*, p. 538.

28. Postmoderne, pentru cine nu înțelege termenul.

29. Vezi *50 years of the Atlantic Alliance From D-Day to the Partnership for Peace*, published by the United States Information Agency, p. 18.

30. Dan Pavel, "The Impact of U.S. Foreign Policy on the Collapse of Communism", 1993 Working Paper No. 1 at the Advanced Seminar on the U.S. Foreign Policy Process, School of Public Affairs, University of Maryland, College Park.

31. Ronald Reagan, "Address to Members of the British Parliament", June 8, 1982, *Public Papers of the Presidents: Ronald Reagan, 1982, I* (Washington, D.C.: Government Printing Office, 1983), pp. 744-746.

32. *Weekly Compilation of Presidential Documents*, March 14, 1983, p. 766.

33. Morgenthau, *Politics Among Nations*, pp. 12-13.

34. Morgenthau, *Politics*, p. 248.

35. Anthony Lake, *Somoza Falling. The Nicaraguan Dilemma. A Portrait of Washington at Work* (Houghton Mifflin Company, 1989), p. 74.

36. Daniel Bell, "The Old War", în *The New Republic*, august 23-30, 1993, pp. 18-22.

37. Daniel Bell, *The End of Ideology* (New York: Collier Books, 1962).

38. Claire Sterling, "Redfellas. The growing power of Russia s mob", în *The New Republic*, April 11, 1994, pp. 19-22. Articolul era, de fapt, o sinteză din cartea pe care autoarea o pregătea pentru editura Simon & Schuster, intitulată *Thieve's World*.

39. *Matei*, 13, 13.

40. Delumeau, *Frica*, pp. 29-35.

41. Vladimir Tismăneanu, *"NYR, TLS*, and the Velvet Counterrevolution", în *Common Knowledge*, Spring 1994, p. 134.

42. *Facerea*, 2, 16-17.

43. *Facerea*, 3, 22-23.

44. *Daniel*. 12, 2.

45. *Facerea*, 18, 25.

46. Astfel se spune "Domnul din înălțimea cerului va tuna peste vrăjmașii Săi, El va judeca marginile pământului, drept fiind" (*Cartea întâia a Regilor*, 2, 10), că "vine să judece pământul" (*Cartea întâia Paralipomena, întâia a Cronicilor*, 16, 33). În *Psalmi*, profețiile sunt și mai explicite, Judecata de Apoi având chiar caracterul de fundament al legământului cu poporul sfânt ("dreptatea și judecata este temelia neamului lui", *Psalmi*, 96, 2), a legământului cu toate popoarele: "Iar Domnul rămâne în veac; gătit-a scaunul Lui de judecată, și El va judeca lumea, cu dreptate va judeca popoarele" (*Psalmi*, 9, 7-8).

47. *Matei*, 6,13.

48. John Lukacs, *The End*, p. 1.

49. Vezi Dan Pavel, *Bibliopolis. Eseu asupra metamorfozelor cărții* (București: Cartea Românească, 1990)

Colecția

SIGILII

Editura DU STYLE a ales numele colecției SIGILII unde vor apare eseuri de valoare semnate de autori români și universali, contemporani și clasici, botezând o asemenea direcție și serie de tipărituri, printr-un acord voit paradoxal. Un gen socotit îndeobște că nu aparține autorității instaurate a fost dintotdeauna eseul care nu s-a așezat nicicând sub semnul puterii sau deciziilor ferme ci a ales calea dibuirilor, tensiunea încercărilor, verificarea și chibzuirea relativizatoare, suspiciunea față de proprietățile clamând certitudini, acolo unde analiza nuanțelor și experimentarea unor ciudate aporii și erezii naște impresionismul, ca pe un carpe diem al simțurilor și al spiritului.

Căci ce legătură ar putea să existe, în fond, între un parc de mașini supuse încercărilor, verificărilor și testelor de orice tip și mâna aceea fermă, sigură de sine a unui rege, înalt prelat sau patron de concern internațional care-și imprimă pecetea, sigiliul, ștampila pe documente a căror autoritate e impusă prin chiar această semnătură?

Sigiliul autentifică, *în vreme ce pilotul de încercare* riscă, măsoară *încă noi prototipuri, un alt fuselaj, cine știe ce nouă caracteristică a unui mecanism.*

Între a autentifica *un lucru public sau privat și* a pune la încercare, a angaja de probă *un om, o idee, o utopie, calea se află cumva sub semnul unor direcții diametral opuse.*

Și totuși...

Și eseul și sigiliul acționează pe o orbită a tainei, *a secretului, sunt simboluri și realități ce încorporează ceva ascuns, tezaurizabil, un spațiu securizant al rezervelor, un depozit oricând solvabil, un testament, o solie, o proorocire, o viziune, o proiecție în viitor, o epifanie purtătoare de o nouă știință sau metafizică!*

Sigiliul prin chiar acel act al pecetluirii , *închide și prezervă o veste, o moștenire, creează un document inatacabil. El indică o persoană sau un obiect drept proprietate legitimă, indiscutabilă a aceluia care posedă ștampila protejând în felul acesta, îndrituind, identificând o apartenență ca fiind legală.*

Or, punerea la încercare a gândirii pe care o presupune orice eseu implică, din plecare, un har al autorității: acela pe care-l avem sau nu de a refuza sau de a reține, de a ne asigura de calitățile unui lucru, măsurându-le într-un anume laborator al cunoașterii, meditând asupra unor proporții cu acea autoritate a balanțelor farmaceutice și microscoapelor care hipertrofiază văzul la valori halucinante, fie ele cosmice sau abisal intracelulare.

Corintienii sunt pentru Sfântul Apostol Pavel "pecetea apostoliei mele întru Domnul", "lucrul meu întru Domnul".

Dumnezeu le transmite diferite solii și înștiințări oamenilor cutremurându-i cu arătările sale așa cum aflăm din Iov (33, 16).

Legătura dintre pecete și taină apare adeseori în Biblie, dar ea e la fel de prezentă și în textele laice. Daniel primește poruncă să-și țină ascunse cuvintele și să pecetluiască paginile cărții până la sfârșitul vremii, astfel ca ea să fie cercetată cu de-amănuntul și să

înflorească rodind știința (Daniel, 12, 4) *iar în* Apocalipsa (10,4) *celui ce voia să scrie ce au vorbit cele șapte tunete o voce din cer îi zice : "Pecetluiește cele ce au spus cele șapte tunete și nu le scrie".*

Semnificațiile nu sunt chiar atât de lineare căci tot în Apocalipsa, în capitolul final (22, 10) Ioan e sfătuit: "Să nu pecetluiești cuvintele proorociei acestei cărți, căci vremea este aproape".

Pentru Alain, care a făcut din arta eseului o povestire continuă a grației lăuntrice și a sensibilității: "La maladresse est la loi de tout essai dans n'importe quel genre".

Or, ce legătură, și din nou ne întrebăm există între stângăcia eseului și autoritatea sigiliului, între neîndemânarea căutărilor sau sinuozitatea lor și acea ilustrare a apartenenței, acel gest al identificării, al credinței în îndreptățirea spuselor și faptelor noastre?

Ideea credinței ca identificare a unei apartenențe și ca dreptate apare în texte rabinice unde sigiliul, pecetea sunt un simbol al circumciziei și firește, procesul semnificării se dezvoltă și invers, de vreme ce individul circumcis își alege, astfel, individualitatea ireductibilă a unui popor ce-i aparține lui Dumnezeu.

În Epistola către romani a Sfântului Apostol Pavel, *în capitolul 4 unde e vorba de "Îndreptarea prin credință întărită cu pilda lui Avraam și cu mărturia lui David", Sfântul Apostol Pavel dezvoltă înțelesul acesta mai special, întărind ideea că adevărata circumcizie spirituală este pecete a dreptății, pecete a apartenenței la poporul celor drepți: "Iar semnul tăierii împrejur l-a primit ca pecete a dreptății pentru credința lui din vremea netăierii împrejur, ca să fie el părinte al tuturor celor ce cred netăiați împrejur pentru a li se socoti și lor credința ca dreptate".*

În descifrarea textelor și a firului lor mai vizibil sau invizibil, cuvinte din sfere opuse sau aparent incompatibile se apropie creând tectonica afinităților cu mult mai bogată decât afinitățile previzibile.

Încercare, experiment, tăgadă, credință, lege și mânie pricinuită de lege, *dar și* lipsă și călcare de legi, stângăcie și perseverență, făgăduință *și* căutare de făgăduinți, primire și primenire a făgăduinței *și* moștenire a lumii, *totul într-un efort lăuntric dar și atletic al spiritului care ar vrea să rețină din atâtea tentative de a impune unei ștachete superioare firește, soluția și evoluția cea mai bună.Și în* sigiliu sau pecete, *și în* eseul care verifică și experimentează *există acest* pariu al mai binelui, mai adâncului, mai frumosului și mai îndreptățitului.

Între încercarea și pecetluirea *cu Sfântul Duh al făgăduinței, numită astfel în* Epistola către Efeseni *a Sfântului Apostol Pavel, legătura pare să fie în primul rând una de căutare a salvării, de nevoia unui garant, a acelui zălog, a acelei garanții că uneltele cu care măsori și ceea ce măsori nu te trădează.*

Și eseul, și sigiliul râvnesc autoritatea adevărului, sunt mărturii și dovezi reale, posibile, iluzorii ale autorității adevărului, ale făgăduinței de adevăr.

De aceea nu numai pecetei făgăduinței și credinței i s-a conferit o valoare magică. Miraculoasă a apărut și s-a arătat, în eseuri, și această făgăduință a adevărului, a măsurării și încercării de a-l cuprinde.

Numind deci Sigilii, *colecția de eseuri a editurii DU STYLE, editorul a vrut să-și asume zona mai gravă a conotațiilor pe care le are acest gen literar, filosofic, istoric... ale cărui libertăți și jocuri nu pot să nu*

râvnească măcar promisiunea unei salvări de sine prin spirit.

Și... firește, vor exista mai multe sigilii, peceți, simboluri sau amulete, cărora și lumea modernă le-a păstrat o valoare apotropaică.

Colecția

SIGILII

HIMERA

Colecția cuprinzând eseuri politice, de politologie, istorie a partidelor și doctrinelor și-a ales un simbol celebru, drept pecete sau sigiliu HIMERA, reproducând superbul bronz al Himerei de la Arezzo, aflată în muzeul arheologic din Florența.

Monstrul hibrid cu cap de leu, trup de capră, coadă de dragon care scuipă flăcări, Himera, născută de Thypon și Echidna e progenuitura unei mame înrudite, ca soră, direct cu Gorgonele, apărându-se și ea, ca unul dintre monștrii născuți din vintrele teluricului.

Doborâtă la pământ de Belerophon, călare pe înaripatul Pegas, ea va pierde o luptăcare va fi

adeseori figurată pe numeroase monede sau opere de artă, mai cu seamă pe cele provenind din Corint. Simbol bogat în înțelesuri, himera trimite la creațiile imaginare ivite din adâncurile inconștientului, reprezentând, probabil dorințe, pulsiuni și orice formă de frustrare le poate precipita spre violență, exasperare, durere.

Politica este sau poate fi o Himeră, câtă vreme ea seduce și îl pierde, în același timp, pe cel care i se dăruise sau, și mai mult, cum s-a întâmplat în Holocaustul nazist și în ghettourile comuniste unde "seduși și pierduți" – victime ale genocidului – au fost zeci de milioane de oameni.

Cum reacționăm, ca indivizi, în fața politicului, atenți să nu ne domine Himera din el? Intrând într-o luptă dreaptă? Într-o confruntare directă? Pe față? Cu cărțile și toate tratatele pe masă? Ceea ce în capul Himerei se știe c-ar fi fost și a și fost, de altfel, imposibil. Sau vânând acest "monstru" și urmându-l până în ascunzișurile lui cele mai îndepărtate, acolo, în bârlogul, în vizuina, în pliul cel mai ascuns al unei semnificații sau cicatrici putând să redeschidă mereu o rană?

La origine și poeții și "sociologii" au socotit Himera ca o imagine, o metaforă a acelor ape capricioase, tulburi, învolburate aflate în veșnic neastâmpăr, așa cum sunt, din fire, caprele... devastatoare, asemeni leilor, întortocheate și sinuoase precum șerpii, râuri și fluvii cărora nu le pot sta în cale decât digurile și pe care e mai bine să le asanezi, și cât mai grabnic, să le seci izvoarele sau să le muți albiile.

Oare la fel să fie și politica sau politicul, o formă de manifestare a civilizației umane ale cărei izvoare ar

trebui să fie secate? Așa cum sunt sfătuiți să facă mai cu seamă poeții și creatorii de către politicieni și cum, în genere, i se spune de-atâtea ori "poporului" să reacționeze.

Da, democrație, dar nu politică, sau altfel spus ceva în genul "cozonac" dar nu... pâinea și... cuțitul care trebuie să rămână doar în mâna cuiva... câtorva...

Himera ne rămâne deci semnul, sigiliul pe care editura DU STYLE îl va folosi pentru eseul politic sau având și un substrat moral, politic...

*Din cunoscutul "*Dictionnaire des symboles" *al lui Jean Chevalier și Alain Gherbrant, din care am tradus mai întâi pentru editura Meridiane și apoi pentru editura Artemis, răsfoindu-i de sute de ori paginile și sărind, când și când, peste dedicația pe care mi-a scris-o, în 1990, la Paris, Alain Chevalier, aflăm la cuvântul* chimerre *o trimitere la interpretarea lui Paul Diel din binecunoscuta lui lucrare* Le symbolisme dans la mithologie grecque, *apărută în 1952 cu o prefață semnată de G. Bachelard.*

Himera, observă Paul Diel, evidențiază o deformare psihică, ea ilustrează o imaginație aproape incontenstabilă, altfel fertilă.

Dar... atenție! Ea reprezintă și pericolul exaltării imaginative. *De pildă, coada ei de șarpe sau de dragon trimite la acel păcat al vanității, perversiune spirituală care te poate duce, om politic fiind, nu numai în brațele unui popor sedus de tine ci, aflat înr-o transă paranoia și purtând (in)vizibila glugă de călău, pe scândurile unui eșafod uriaș fie acesta un stadion, un imperiu sau un uriaș ghettou. întins cât țările aflate sub Cortina de Fier...*

Cât despre corpul ei de capră, Diel se referea la o sexualitate perversă și capricioasă. Și aici, câte exemple de personalități politice...

Capul de leu evocă firește tendința de a domina, puterea ca o boală care ar tot periclita, sechestra și schilodi orice relație civică.

Și, cum era de așteptat, Himera a fost privită și a existat în atâtea reîncarnări ca *un monstru ce devastează o țară* și ca un regim nefast, impus de un conducător tiranic, pervers, criminal, fie, numai și prin Stihia animalului transformată în climatul cotidian de către orice formă de totalitarism și radicalism extrem.

Doina URICARIU

DAN PAVEL
(schiță biobibliografică)

Născut la 30 iulie 1958, la Cluj.

Liceul "Mihai Viteazul" București (1973-1977).

Facultatea de istorie-filosofie, secția Filosofie – Istorie (1978-1982). Licențiat cu teza *Ontologie și logică în dialogul "Parmenide" de Platon* (Conducător Profesor dr. Gh. Vlăduțescu). În prezent susține o teză de doctorat la istorie-filosofie *Teodiceea anselmiană, teodiceea thomistă – o cercetare comparată*, la Universitatea din București, conducător Profesor dr. Gh. Vlăduțescu.

1982-1985, profesor de istorie și științe sociale la Școala generală Florești, comuna Florești-Stoenești, județul Giurgiu.

1985-1986, instructor la comisia politico-ideologică culturală și de presă a Uniunii Asociației Studenților Comuniști din România.

1986-1989, redactor la revistele *Viața Studențească* și *Amfiteatru*.

În ianuarie 1990, împreună cu Stelian Tănase înființează săptămânalul de opinie *22* editat de Grupul pentru Dialog Social. Redactor-șef-adjunct la *22* până în octombrie 1992.

Înființează împreună cu Stelian Tănase prima revistă de Științe politice din România, lunarul *Sfera Politicii*, în ianuarie 1993, unde lucrează ca redactor-șef-adjunct, iar în ianuarie 1994, împreună cu Călin Anastasiu, trimestrialul de științe politice *Polis*.

Din toamna anului 1994 se orientează spre o carieră universitară predând științe politice.

BURSE: septembrie 1990 – aprilie 1991 bursă acordată de United States Information Agency (pentru jurnaliștii est-europeni și administrată de Center for Foreign Journalists. Lucrează ca *intern* la prestigioasa revistă *The New Republic* din Washington, D.C.

Ianuarie – iunie 1993, participă la Advanced International Seminar "U.S. Foreign Policy Making Process", la School of Public Affairs, University of Maryland.

În 1982, a obținut premiul I pentru eseu acordat de revista *Amfiteatru*.

A publicat, de-a lungul anilor, o serie de remarcabile eseuri, studii și comentarii: "Puterea simbolului"(1983), "Între chilie și agora" (1984), 'Faptul ca realitate, Metamorfozele cărții" (1985), "D.D. Roșca – destinul unui filosof "(1986), "Cartea și memoria,

Lumea lui Wittgenstein, Critica raţiunii recesive" (1987), "Metafizica pe înţelesul tuturor" (1988), "Modernismul filosofic" (1989), toate în revista *Amfiteatru*.

De asemenea "Temeiuri axiologice ale filosofiei culturii la Blaga" (*Revista de filosofie*, 1987).

INTERVIURI CU: Antonie Plămădeală ("Nu am avut curajul să fim martiri"), Gabriel Liiceanu ("Între chilie şi agora"), cu preotul Galeriu, cu politologul american, Ken Iowitt, în *22*, cu fostul director al CIA din timpul preşedintelui Carter, amiralul Stansfield Turner, cu politologii americani Francis Fukuyama, Charles Fairbanks Jr., Agnes Heller şi Ferenc Feher în *Sfera Politicii*.

S-a preocupat de jurnalismul investigativ "Revolta în penitenciare", cazul Gheorghe Ursu, în *22*.

ALTE TITLURI: "Tânărul Cioran sau despre ambiguitatea interiorităţii", "Comunism şi antisemitism" (1991), "Convenţia Democratică la ora adevărului "(1992) în *22*, "Fără contract social Tirania intelligentsiei", (1993) în *Agora;* "Către o nouă sobornicitate", "Turnul Babel al statului naţiune" (1991) "La dreapta, împrejur!" (1992), în *Meridian*, "Uniţi sub steagul partidului – Antifracţionismul – o radiografie", "Noua schimbare la faţă a României. Renaşterea culturii politice de dreapta"; "Noul Leviathan. Imperialism naţionalist, radicalism strategic şi morală" (1993) în *Sfera Politicii,* "Deşteaptă-te, române! O cercetare asupra ideologiei naţionalismului"; "Şarada. Teoria sartoriană a democraţiei şi realitatea politică românească" *(Polis)*.

CĂRŢI PUBLICATE

Bibliopolis. Eseu asupra metamorfozelor cărţii

(Ed. Cartea Românească, 1990, Bucureşti)

Etica lui Adam sau De ce rescriem istoria (ediţia de faţă, editura DU STYLE, 1995, Bucureşti.

Dan Pavel a mai publicat în *Viaţa Românească*, *România literară, Cuvântul, România liberă, Monitorul* din Iaşi.

A tradus pentru editura DU STYLE două romane americane semnate de celebra autoare de literatură poliţistă SUE GRAFTON, considerată Agatha Christie a acestui sfârşit de mileniu, ambele titluri din seria "Alfabetul crimei" aflate în curs de apariţie.

Dan Pavel este consilierul editurii DU STYLE pentru colecţiile de istorie, filosofie, politologie, etică, etc, realizând, alături de o echipă de specialişti de excepţie împreună cu scriitoarea Doina Uricariu programul umanist non-fiction al editurii.

Cuprins

Avertisment	7
Preambul	9
Mistica numerelor: 1968 și 1989 (I)	15
Tirania intelligentsiei (II)	47
Interludiu (III)	97
Jocul de-a a fi sau a nu fi Holocaustul (IV)	103
Un "popor ales": Românii (V)	159
Armageddon(VI)	215
Note	269
Sigilii (în loc de postfață) de Doina Uricariu	309
Dan Pavel (schiță biobibliografică)	317

Președinte Director general: Doina URICARIU

Str. Câmpina 33, sect. 1, București, România
Tel: 211.2363, 665.2772
Fax: 312.8610

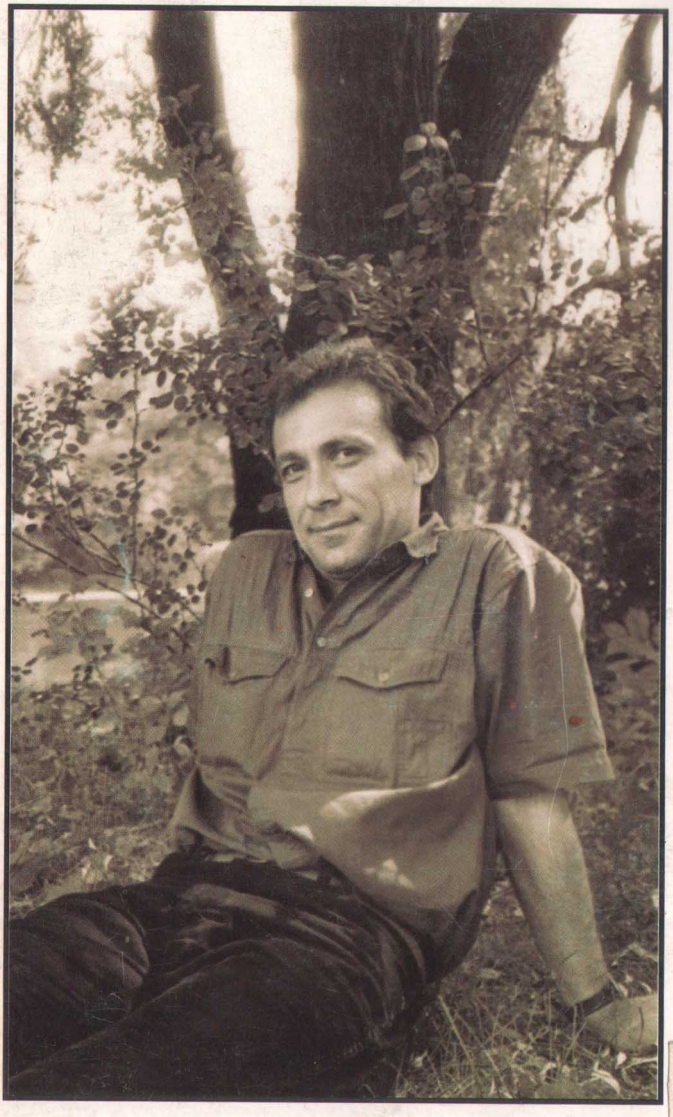
Volumul acesta de eseuri a fost realizat cu sprijinul Fundației SOROS căreia editorul și eseistul Dan Pavel țin să-i mulțumească și pe această cale.

. Design și tehnoredactare computerizată
ITC

Tiparul executat la
tipografia ARC
Tel: 760.6034

COLECȚIA

SIGILII



Voi pune însă între paranteze „viclenia raţiunii“ de câte ori voi putea, pentru că este un subterfugiu pe care l-am deprins atât de bine în Vechiul Regim, încât nu mai ştiam nici eu cine sunt, povestitorul, naratorul, autorul? Sau (auto)cenzorul *alter-ego*-urilor mele? Iar înainte de a pune între paranteze şi retorica, trebuie să mărturisesc că o fac din comoditate şi din prudenţă, întrucât întrebarea „de ce rescriem istoria?“ m-ar fi obligat să mai scriu cine ştie câte alte capitole sau cărţi.

DAN PAVEL

5.000 lei